

蔡 华 著

人思之人

文化科学和自然科学的统一性



云南出版集团公司
云南人民出版社

这是一本非同寻常的书。作者对西方自古希腊以来便接受的某些理念投以摧毁的目光……从紧扣对亲属关系主要理论（如迪尔凯姆、摩尔根、冯·惹奈普、列维—斯特劳斯和施奈德的理论）的研究出发，依据对性禁忌起源解释的多样性，在与上述每种理论逐一对话的过程中，作者建立了一个普遍理论。借助这个普遍理论，他出色地重新审视了文化、身份和价值观等问题。

摘自法国大学出版社的期刊《知识》，2008年7~9月，第30期

蔡华对纳人的研究让人们认识了一位杰出的人类学家，亲属制度专家。此后，在本书中他阐述了对人类学具有广泛意义的理论思考。如何思考文化差异，又能同时保存人类的统一性？作者阐明，对信仰、文化性和行为之间的因果关系的识别使区分文化事实和社会事实成为可能。为此，他着手重建人类学家们所使用的基本概念，尤其是引进了文化血缘关系的理念，质疑了关于自然与文化的对立的僵化诠释。《人思之人》是一部开拓广阔前景的和革命性的书，因其清晰和严谨而卓越。

Marc Abeles

蔡华通过他发表于1997年的著作《无父无夫的社会 中国的纳人》，给亲属关系的分析引进了一个崭新的视角，并在社会科学内部引起了重要的讨论。自那以来，他的思考在横的方向上拓展并且进一步向纵深推进，又一次以精彩的方式更新了对一些关键主题的科学讨论：怎样才能使人类学摆脱不断歪曲它的生物学杂质？怎样才能使人类学与民族中心主义和唯科学主义了结，从而给文化理念以完整的位置？并且，最后，什么能授予我们权利来肯定社会科学和人文科学堪作科学看待？蔡华在最佳的水平上与最伟大的思想家们展开了讨论，而且在论证中成功地将对学者的尊重与严谨熔于一炉，而该论证对于他所破除的论点常常是摧毁性的。显然，通过这部新著，他向我们提供了一个决定性的贡献，此贡献对人文科学和社会科学的各个学科都有效，远远超出了人类学一个学科。

Michel Wieviorka, 国际社会学学会主席, EHESS研究员, CADIS所长

ISBN 978-7-222-05730-2



9 787222 057302 >

定价：30.00元

蔡 华 著

人思之人

文化科学和自然科学的统一性

云南出版集团公司
云南人民出版社

图书在版编目 (C I P) 数据

人思之人: 文化科学和自然科学的统一性 / 蔡华著.
昆明: 云南人民出版社, 2008

ISBN 978-7-222-05730-2

I. 人… II. 蔡… III. 文化人类学—研究 IV. C912.4

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2008) 第 204653 号

责任编辑: 张 波

封面剪纸: 乔晓光

装帧设计: 赵永诚 杨晓东

责任印制: 洪中丽

书 名	人思之人——文化科学和自然科学的统一性
作 者	蔡 华
出 版	云南出版集团公司 云南人民出版社
发 行	云南人民出版社
社 址	昆明市环城西路 609 号
邮 编	650034
网 址	www.ynpph.com.cn
E-mail	rmszbs@public.km.yn.cn
开 本	787 × 1092 1/16
印 张	10.25
字 数	180 千
版 次	2009 年 1 月第 1 版第 1 次印刷
印 数	1—2000
排 版	云南福保东陆印刷股份有限公司 制版中心
印 刷	云南福保东陆印刷股份有限公司
书 号	ISBN 978-7-222-05730-2
定 价	30.00 元

尊敬的读者: 若您购买的我社图书存在印装质量问题, 请与我社发行部联系调换。

发行部电话: (0871) 4194864 4191604 4107628 (邮购)

中文版序言

1997年《无父无夫的社会 中国的纳人》(法文版,以下简称《纳人》)在法国大学出版社出版,论证了纳人(即摩梭人)社会的原型为一个既无婚姻制度亦无家庭组织的社会,并提出了关于社会结构的两条基本原理:社会血亲性排斥定律和欲望原理。

这本书写完之后,我对亲属制度的研究告一段落。可是以下问题一直萦绕脑际:为什么亲属关系人类学始终把生物维度作为研究人的亲属身份的基础?如果说人类同时具有自然和文化的双重属性,那么在他的自然与文化特性之间有着明确的边界吗?因此,亲属关系人类学本身的研究困境是促使我写作本书的根本原因之一。认识研究对象的基本实体是提出普遍理论假说的前提条件。作为后续研究的主题,对上述问题的思考,使我把基本目标进一步确定在“是什么原则或立场在知识论层面画地为牢,把亲属关系人类学锚定在人的生物属性上”、“什么是社会的基本实体”、“这些实体怎样相互作用”这几个基本问题上来。

作为一门经验科学,对人类各民族文化和社会呈现的多样性的研究,在不同的国家被称做“民族学”、“社会人类学”、“文化人类学”,或者“社会文化人类学”。尽管在该领域的科学家共同体中,对这些名称的不同使用者来说,这些差异微妙而意味深长,但是,就该学科的研究对象是“民族”、“社会”和“文化”这一点而言,似乎没有歧义。然而,对于什么是“民族”、“社会”和“文化”,却始终没有明确的答案。

与《纳人》不同,本书不是以单一民族为主题,而是以四类人类繁衍再现系统的比较研究为基础,尝试重新建立亲属制度的理论框架。这个新的理论框架为求解上面那些人类学研究的基本理论问题提供了一个新支点。

由于在本研究主题中需要讨论的基本概念出自西方学者,都以法文和英文术

语为载体,中文的自然词汇或传统术语并不与之具有共同的内涵和外延,有的术语甚至没有妥当的对应中译,而西文的这些术语的含义及其缺陷正是本研究讨论的重要对象,为了避免运思和表述在不同的语言间频繁的转换带来的误差和无谓的周折,从而能够相对流畅地进行,用法文作为本研究的撰写工具成了一个自然选择的结果。

中文版在学术概念的清晰、精确和简明方面做了许多努力,以求避免没有明确介绍其含义的技术词汇或词组。此外,由于法文版中的《引言》篇幅较长,中文版重铸了《引言》,将法文版《引言》中关于亲属关系人类学现状介绍部分截出,作为第一章,并对部分章名和小标题做了进一步的琢磨。

一剑磨十年。回首既往的历险,一路上众多帮助、关切和期待历历在目。生命的轨迹让我有幸在自己的民族——绝对父系的汉人,以及同等绝对的母系的纳人和典型对称双系的法国人中从事田野工作。与我深谈的人们对于自己文化和社会的真知使我得以进入抽象的亲属关系世界,进而一窥深邃的文化宇宙。1997年底我五进永宁时,当年与我朝夕相处、月复一月交谈的许多村友——男女老人报告者已经走了。难以置信;瞬间获知这么多人辞世的消息在我内心引起一种特殊的震撼、窒息。这是我的职业所特有的、最难以接受的经验之一。特别希望他们在斯布阿纳瓦(纳人祖先的发祥地,过世者的灵魂悉数返回那里)能听到我的感激和祝福。

1997年至今, Jacqueline Gugenheim 和 Yves Mabin 不仅仔细地倾听我的每一个想法,尤其是我对法国人的亲属制度的认识和分析,而且阅读每一章的初稿并协助我修饰文字。由于本书主题自身的逻辑路线越出了人类学,延伸到哲学、自然科学史,甚至神经元生物学等领域,他们时时提醒我这探险途中可能遭遇的困难、甚至危险。因为执教及其他一些事务,思考频繁中断,大大地延缓了本研究的进展;而他们时时给我鼓励,有什么方式能比将本书献给他们更好!

Laurence Caillet, Olivier Herrenschmidt、施舟人(Kristofer Schipper)和 Raymond Jamous 给我始终不渝的支持。1994年,对纳人的研究告一段落后, Françoise Hérítier 曾建议我进行一项各种类型的亲属制度的比较研究,以解读其间可能存在的模型连续体,那是本研究的由头之一,尽管目前呈现于读者面前的这部著述远远超出了动笔之际的构想。我永远的感激属于他们。

我要向 Jonathan Benthall 表示深切的谢意,他对本书最后一稿的中肯建议至为珍贵。在本研究进行的过程中, Nicole Belmon、Fédéric Béraha、Gina Broussier、

Jean Cuisenier、Pierre Déléage、Fabyenne Mancencal、Marc Morris、David Parkin、Frank Piek 和 Jean Yoyotte 以不同的形式给予我热情而有力的支持，在此我向他们表示由衷的感谢。

我还要特别感谢 Anne-Christine Tylor 和 Philippe Descola。1997 年以来，他们以其远见卓识慷慨地给予我多方面的支持。这种来自既是同行更是朋友的细致的建议和鼓励弥足珍贵。

2001 年以来，我的硕士和博士研究生曾有机会听到和讨论了本书部分章节的口头介绍。他们在田野中和论文的撰写时对本书提出的理论和方法的使用构成了一些很有意义的验证。此外，澜清将手稿中的全部草图化为精美的图表，丁岩妍、张帆、李瑞和刘宏涛对中文稿进行了仔细的阅读。作为第一批读者，他们的感受和编辑意见使我得以大大改善了汉译的表现形式，在此我要谢谢他们。

中国教育部、北京大学、英国皇家人类学研究院（Royal Anthropological Institute of London）、英国科学院（British Academy）、法兰西学院（Collège de France）、法兰西科学院（Académie française）、法国驻华使馆文化科技合作处以及法国人文科学之家基金会（Fondation de la maison des sciences de l'Homme）先后为本研究的田野和文献工作提供了不同形式的支持或鼓励，谨在此向这些机构致以由衷的感谢。在此需要特别一提的是，1998 年至 2001 年间，英国皇家人类学研究院和英国科学院的支持使我得以三度到牛津大学和伦敦大学的 Goldsmiths College 仔细研读了亲属关系人类学领域的一些重要英文文献，完成了本研究的准备工作之一。牛津大学社会文化人类学研究所图书馆藏书之全、提供的服务之优秀令人难忘。对于我的研究主题，在那里可以方便地找到在其他地方（如巴黎）跑若干个图书馆也无法找全的英文书籍。

尽管素未谋面，在 C. 格尔兹对《纳人》一书的英文版的长篇评论《走访》一文发表后，我曾通过电邮为文中讨论的问题向他致谢。他在回复中表示希望看到笔者的后续研究。在此，我对他的关切表示感谢。

1998 年在牛津访学期间，牛津大学社会文化人类学研究所帮助联系，使我有机会拜访了英国人类学泰斗 R. 尼德姆。在他府上和牛津的酒吧里对学术话题的欢快畅谈竟使我与大师成了忘年交。2001 年我第三次访问牛津大学，他即阅过本书的前几章。尽管我们的见解并不始终一致，但他那高雅的绅士热情、基于五车之学上的敏锐见解和睿智是我学术生涯中最愉快记忆之一。2006 年 6 月，在阅毕我的部分结论之后，他给我写了一封言辞率直的信，表达了他的种种意见。为了避免影响我的情绪，他竟然即刻再修一书。半天之内两上邮局，他细心

的体恤使我十分不安。因为这个故事发生时，他已重病缠身。在此，我为他的健康送上深深的祝福。^①

1986年我有幸拜访了列维—斯特劳斯，向他介绍了我的工作。同年阅过我的硕士论文，他肯定道：“这不是婚姻。他们不过是情人而已。”1988年我离开巴黎赴永宁去做人类学的长时段的田野调查之前，他关怀而勉励地对我说：“我最良好的祝愿将伴您全程。”《纳人》发表后，他高兴地对我说：“这是一部传世之作。谁说民族学已经死亡？！这不是，我们又发现了非常漂亮的东西！”二十春秋，余音在耳。与大师的不解之缘不仅记录在个人的情感交流里、呈现在对其锻造的方法与概念的使用上（这一点，《纳人》一书已充分展示），更在对比我们对新发现的理解时得到丰富。这种对比，如不绝于科学史的佳话一再展示的那样，时而是对于某些基本部分的共鸣，时而呈现在现存理论与对它们的置疑之间，时而，如常规科学活动中所常见的那样，凸现于微妙辅助命题的提出与非直面便无可做出的再回应之际。因此，不论是他在《纳人》英文版封二上的评荐，还是在《舅舅的归来》一文中观点相左的评论，显然，都同样只能使后学深感无上荣幸。因此，没有任何与此不同的经验事实能够更好地证明不同代的人在为共同的使命奋斗。经验一个堪称完备的学术掌故是罕见而幸福的生活画面。大师的长寿使我得以与他分享近四分之一世纪的学术时空，受益于他的直接教诲。但愿本书所含论证作为其伟业的继承而延续这一已趋完美的学术姻缘。倘如是，在我，即当为对其感激之情的至全表达。

最后，向我的父母和身边的亲友表达永远诉说不尽的感激之情。研究工作占去本该陪伴他们的许多时光，我切望本书是对他们那始终环绕在我左右的关爱、理解和期待的一份报答。

^①本书的正文手稿于2006年2月初送法国大学出版社，法文版只有《致谢》（即本序言中的致谢部分），撰于同年7月，即尼德姆和格尔兹均尚健在时，故在本书法文版和中文版问世的之际，我坚持保留其原貌。

引 言

人类掌握的知识大致可以分为两类：自然科学和社会科学。然而，以知识论的标准衡量，社会科学至今尚未获得真正的科学地位。它何以名不符实？方法无力，或者对象实体不明。这是对此痼疾作出的两种不同诊断。

百余年来，方法屡经改进，而实体踪影不见。此一状况使我们如芒在背。对亲属关系人类学的考察和对亲属关系的研究显示，社会科学以往使用的方法中潜藏着某些致命缺陷，它们不仅不能帮助我们识别社会实体，反而使我们与之远离。

在此，本书记录了我们排除障碍，求索这一实体的历险。

第一章梳理了亲属关系人类学的理论和方法论，已知的经验事实，及其引发的核心难题。新千年之初，C. 列维—斯特劳斯与我关于纳人是否构成反例，以及是否能够证伪两种现存的普遍理论的商榷，也将被提及。

从对不同类型血亲制度的比较研究出发，探索一种亲属关系人类学的崭新范式是本研究的初衷。为此，我们选取了四类身体再现系统，^①它们分别源于中国的纳人（即摩梭人）和汉人、欧洲的法兰西人和非洲的萨莫人。这些身体再现系统分别形成四种社会血亲制度的结构：母系、父系、对称的双系和不对称的双系。对它们进行分析和比较的目的在于寻觅社会血亲制度的基础，揭开社会现象的各类多样性的谜底，并且给出关于普遍性问题的答案。因此我们将以无预设的事实描写开启第二章。

在第三章至第七章中，我们着重审查自亲属关系领域建立到其被质疑这一百二十年间它所采用的方法论，以及提出的一些基本概念或者某些普遍命题和普遍

^①“身体再现系统”亦作“身体表征系统”。它指称每个民族对人身体的认知结果构成的概念体系。

理论。摩尔根、迪尔凯姆、冯·惹奈普、列维—斯特劳斯和施奈德等五位作者的论点被选出，他们各自代表本领域理论化过程中的一个重要环节。在这五章中，第二章中提出的论点将与对他们的一般立场的分析和对他们的论点的辩驳平行地展开。

对亲属关系人类学的审查将围绕四个问题进行。什么是“血亲”？什么是“姻亲”？哪些是它们的共同属性和不同属性？在被纳入案例拓展之后的亲属关系场域中，创立一个新理论是否可能？对这些问题的分析和答案构成了第八章。此外，以在前边这些篇章中提出的命题为支点，我们将阐述亲属关系研究中至今使用的概念的含糊之处和它们的局限性，并且将致力于辨别这些概念中哪些可以保留或需要修正，哪些应当抛弃。

在第九章中，通过对两类不同制度的分析，我们试图建立“信仰”概念。以信仰与行为之间的关系、制度、社会组织和亲属制度的运作机制为支点，我们将对文化内涵进行新一轮分析和论证。这一尝试将把我们依次导向建立“文化事实”与“社会事实”的区分，勾勒人类的三重性轮廓：生物性/文化性/社会性，重新思考“民族”、“社会”和“民族性”等基本概念。最后，我们将论证何以信仰理论可以成为人类学的一种普遍理论假说。

第十章始于对迪尔凯姆的“社会事实”概念的辩驳，以彻底修正这个概念，并就文化事实与社会事实做出透彻的区分。从这一区分出发，我们将从知识论的角度考察以下一些基本主题：人类学的对象及其实体、“范式”概念、被当做所有科学研究的普遍准则的自然主义和理性主义，以及后两种观念对社会科学和人文科学的建立具有的意义和产生的负面影响。

在第十一章里，通过对现行科学观念的批评，我们将努力提出一种新的科学观。借助于对自然科学的研究对象与文化科学和社会科学的研究对象实体的比较，以及对这两类知识所具有的客观性的比较，我们试图论证：文化科学和社会科学将堪称科学，与自然科学一样名副其实。

最后一章是结论。

目 录

中文版序言 / 1

引 言 / 1

1. 亲属关系人类学的现状 / 1

性禁忌的多样性之谜 / 1

前人的论点 / 2

两种竞争性理论 / 5

纳人社会结构：一个珍贵的反例 / 12

人类学研究对象的实体 / 18

方法论问题 / 20

2. 四类个体身份认定制度的比较 / 24

母系制的纳人 / 25

父系制的汉人 / 26

双系制的法兰西人 / 27

奥马哈制的萨莫人 / 32

3. 摩尔根的生物学论点 / 35

纯粹的生物学立场 / 35

典型的民族中心主义 / 36

各种身体再现系统的等价性 / 37

4. 迪尔凯姆的隐性生物学立场 / 39

区分社会事实与生物事实的尝试 / 39

迪尔凯姆论证中的二律背反及其根源 / 41

法律维度的民族中心主义 / 42

与权利和义务相分离的血缘身份 / 43

过继的文化背景 / 44

5. 冯·惹奈普的唯科学主义成见 / 45

澳洲土著的繁殖观念 / 45

冯·惹奈普与迪尔凯姆殊途同归 / 50

6. 列维-斯特劳斯的悖论立场 / 52

自然与文化的对立 / 52

作为普世规则的生物血亲性禁忌理论的崩溃 / 55

姑舅表婚：心理因素的徒劳 / 58

亲属关系人类学的术语梳理 / 62

失去解释力的联姻理论 / 64

7. 施奈德的盲目解构 / 67

施奈德论点中的预设 / 68

“血亲关系”与三项公理 / 69

“血浓于水”：生物学事实还是文化事实？ / 73

施奈德对雅朴人的第二次诠释及其批评 / 74

8. 革命后的亲属关系人类学 / 78

文化身份的多样性 / 78

四类文化血缘 / 80

社会亲子间的性禁忌与埃及的兄妹婚 / 81

- 重新解释经典难题 / 84
- 传承规则与血缘身份 / 86
- 纯文化性的系谱 / 87
- 亲属称谓、居住制度与文化血缘身份 / 87
- 几种需要排除的区分 / 88
- 占有原理和作为普遍理论的享有理论 / 90
- 什么是亲属关系的基本结构 / 92

9. 信仰理论 / 94

- 第一类规则 / 94
- 第二类规则 / 95
- 信仰的结构化力量 / 96
- 我的文化观 / 98
- 人的三重性 / 103
- 民族、民族性和社会 / 105
- 文化科学和社会科学的普遍理论：信仰理论 / 105

10. 狭义本体论与广义本体论 / 107

- 迪尔凯姆“社会事实”概念的先天缺陷 / 107
- “范式”的缺失 / 110
- 自然主义与人类学铁律的矛盾 / 111
- 超越传统的理性主义 / 112
- 物质本体论与观念本体论 / 119

11. 科学观的革命 / 121

- 现行“科学观”的缺陷 / 121
- 文化科学和社会科学的科学地位 / 124
- 自然科学和文化科学两类范式的比较 / 126
- 文化科学和社会科学中的检验与预测 / 128
- 确定性与概率 / 130

12. 结 论 / 131

参考书目 / 141

民族名和地名索引 / 150

人名索引 / 151

1. 亲属关系人类学的现状

一如生物的色彩和形状的多样性吸引了生物学家，人类学家也为世界各民族的行为方式和生活模式的多样性而着迷。

自从对世界发问开始，人类便对自身存在提出了许多问题。关于诸如“什么是人”、“他从哪里来”、“他往何处去”这些基本问题，古往今来贤哲们已取得大量的成就。由于这些问题被一论再论，而今似乎已觉不新鲜。然而，我们却不能不承认：人类对这些基本问题的认识远没有走到尽头。

性禁忌的多样性之谜

像许多生物一样，分布在地球上的人类也需要吐故纳新和繁衍。由于人类系有性繁殖类，像许多其他物种一样，命运驱使他的个体交配。观察表明：禁止兄弟姐妹之间的交媾是一种普世现象（因此他们也就不可能结婚），而在这一圈子之外，人类的性行为却因民族而异。有些民族禁止己身（Ego）与自己父亲的兄弟的孩子性交，而其父的姐妹的孩子非但不禁，甚至反而成了优先考虑的对象。例如中国传统的彝族社会便是这样。再如，我们汉族的传统社会允许姑舅表和姨表兄弟姊妹联姻，但严格禁止堂兄弟姊妹间发生性交。另一些民族的情况正好相反，己身与其母的姐妹的孩子遭遇性禁忌，而其母的兄弟的孩子却在性交的对象之列。著名的中国纳人社会就是一个典型的例子。

无论生活在这个星球的什么地带，不管一个群体对遗传学知识一无所知、不甚了了，或者尚可，每个民族均以避免生产畸形后代为理由，向我们解释他们为什么设置这类禁忌。

如果我们听信各个民族普遍声称的这种说法，那么，从生物学的角度观之，在一个民族内部，在一种情况下被避免的畸形现象当在另一种情况下发生，在某些民族中被阻止的畸形应出现在另一些民族中。我们难以想象人类学家会忽略这

一问题。我们究竟是谁？

——的确，“人”仍是一个让人难以释怀的谜！

以上面论及的性伴侣的选择为例。各种不同的角色：堂兄弟姊妹、姑舅表和姨表兄弟姊妹，无论他们被视为优先的伴侣还是被禁止的对象，以生物学的视角来看，相对于己身，他们的性质都是近似的。生物学上相似的人，却被不同民族以花样繁多的方式对待。

今天，生物学为我们理解人的器官、肌肉和基因等方面带来了关于人类物理性的大量知识，虽然尚有许多未知的东西。然而，面对人类的行为方式的多样性，如果循着生物学的路径去解释，我们将不仅捉襟见肘，更重要的是弄错了方向。而以往的研究又都是以生物学原理为基础进行解释的。因此，无论是从生物学的角度，还是从文化和社会人类学的角度观之，距洞察人类的全部属性，我们前面似乎还有着遥远的路途。

这种行为的多样性将我们置于十分尴尬的境地。人类性行为的这类多样性是可认识的吗？再进一步，在这种多样性之下隐藏着统一性吗？

前人的论点

人类学发端于对亲属关系的关注。这是一个自然的过程，甚至可以说也是一个必然的过程。家庭结构是社会结构的基础，传统社会中其他范畴的结构无不与之密切相关。为此，在社会结构的研究中，亲属关系人类学曾被视为人类学的“王冠”。

长期以来，为了解释人类习性的这类多元性，人类学家做了大量的尝试。早在1935年，A. R. 拉德克里夫—布朗（以下简称布朗）对分布在各洲的一些民族实行的身份、权利和义务在代际之间传递的不同制度进行了比较。他的论文是这样结束的：“很遗憾，我们对这些事实的知识和理解尚不足以让我们确定，是哪些基本因素决定了对一种单系原则的选择，而这种原则又反过来固定了社会身份或继承形式。”^①

且不论当时布朗对该领域事实的知识和理解是否真的不足，显然，他提出为什么会有单系原则或非单系原则的问题，实际上与“人类的性行为为什么存在多样性”是同一个问题。因为，如果行为取决于制度，那么制度又是由什么决定的呢？此外，布朗谈到“决定选择一种单系原则的基本因素”，并且他认为“这种原则又反过来固定了社会身份或继承形式”。决定一种单系原则（这里提出的问

^①布朗，1935，93

题不仅仅涉及各种单系原则,也关系到双系原则和其他形式的系种)的普遍要素肯定制约着选择伴侣(因此也制约着选择配偶)方面的行为,但并不必然固化社会地位和继承形式,这两类现象,时而分享同一个原因,时而,却有完全不同的理由。

在我看来,对人类性行为的多样性的理解,是认识和解释亲属关系的逻辑起点。目前这一问题构成了亲属关系人类学遭遇的所有理论难题的核心死结。一方面,只有确定了人类性行为的多样性是否具有可理解性,我们才能判别亲属关系其他要素的性质;另一方面,在人类学理论化过程中,识别每一种亲属制度的结构和运行机制也必须以彻底澄清人类性行为的多样性为首要前提条件。

19世纪末,在对J. 科勒及其他学者的论点进行辩驳的时候,E. 迪尔凯姆宣布了一个斩钉截铁的判断:“整个亲属关系都是社会的;因为它基本上是由社会认定的法律和道德关系所构成。它要么是一种社会联系,要么就什么都不是。”^①(着重号为笔者所加)迪尔凯姆的意见可以简述如下:血缘关系是生物的,而亲属关系是社会的,即由法律上的权利与义务构成。

这一论点十分诱人。长期以来,人们频繁地引用,好像它是一个完全可靠的结论似的。然而,我们要问的是:迪氏在同一篇文章中的论证支持他的这些论点吗?

在此后的诸多研究中,人们一直面临着这一基本难题:亲属关系是生物的还是社会的?让我们来回顾一下在建构亲属关系的理论框架的过程中其他学者的更具普遍意义的思考。

1941年,布朗对自己的研究做了总结。他就亲属关系提出的理论框架如下:用来建构亲属组织的基本单位是“基本家庭”。它由一个男人、其妻子和他们的孩子组成。“基本家庭”创造了三类社会关系,单亲(父或母)和孩子之间的关系,一对父母的孩子们之间的关系,以及作为一个或一些孩子的父母的夫和妻之间的关系。这三类关系是第一范围的关系。通过与己身处于同代的或不同代的一个共同的血亲或者一个共同的姻亲,源于两个基本家庭之间的联系的这些关系构成了不同的范围。“所有社会都为了某些社会目的而承认这类亲属关系中的某些部分:实际上,社会把一些权利和义务或者一些不同的行为方式与这些亲属关系联系在一起。在做出这样的认定之后,这些关系构成了我称之为亲属制度,或者更完整地说,血亲和姻亲制度的东西。”^②

①迪尔凯姆,1897,112—113。

②布朗,1941,117。

在布朗看来,亲属关系是一种东西,权利和义务或者行为方式则是另一种东西。然而他却并没有明确地说明亲属关系的各种性质。此外,在他从基本家庭中抽出的三类关系的排序中,他把首要地位赋予了单亲与孩子之间的关系,在母系或父系制度中均如此。布朗的这一排序绝非漫不经心之笔。它的蕴含似应为,单亲与孩子之间的关系处于全部亲属关系的源头。当然,他从未正式提出一种亲属关系的普遍理论,他也没有明确解释过确定这一首要地位的理由,他更没有专门说明是什么论据支持他对单亲与孩子之间的关系做出这样的判断。具体地说,是在什么理由的引导下,他可以在母系制度的案例中排除父亲(或者孩子与父亲之间的关系),而在父系制度中排除母亲(或者孩子与母亲之间的关系)。显然,到1941年时,他始终未能解决自己六年前提出的难题。

至今在本领域为解决这个问题的努力全部撞到了这样或那样的困难。这似乎成了亲属关系人类学的一个经典难题。

1949年,C.列维—斯特劳斯提出了建立在交换原理上的、在集团之间的联姻理论,他明确地称之为“亲属制度的普遍理论”。作为布朗理论的反论,这一理论认为,是横向的关系,即联姻关系,构成了所有亲属制度的基础。列氏的主要命题为:由于对生物血亲性关系的禁忌具有普世性,这种禁忌使联姻成为必要,两性的劳动分工使婚姻须臾不可缺少。依据当时大致确定的婚姻和家庭的普世性,他甚至推断:没有联姻,任何社会都不可能维系,没有家庭,任何社会,甚至人类本身都将无法存在。^①

为了论证婚姻之于人类的绝对必要性,列氏甚至通过想象做了一个思想实验。他提出一个假设:若存在一些生物家庭,它们将构成一些孤立生存的集团,其成员各自在内部相互交媾。这些集团不可避免地陷于无知、恐惧和仇恨。这样的家庭终将互相残杀而灭绝。他据此论证了这种家庭不可能存在。^②

此外,在审查婚姻与家庭的关系时,根据常识似乎可以判断,家庭是婚姻的产物。然而,当把分析推至终点时,人们便立即发现,是家庭,或者说众家庭,构成了婚姻的条件,而非婚姻是家庭之源头。于是从他自己建立的四个常数:生物血亲性禁忌、两性的劳动分工、婚姻和家庭,列维—斯特劳斯导出了婚姻是前两个因素的后果。而在婚姻与家庭之间,他的分析导出的是一个循环因果关系^③,一种

①列维—斯特劳斯,1983,79,82,84和91—92。

②列维—斯特劳斯,1983,84。

③列维—斯特劳斯,1983,71和75。

类似于鸡与蛋的关系。

一个似乎无解的悖论！

鉴于在当时人类学研究过的所有民族中，生物血亲性禁忌都是常规，婚姻制度随处可见，因而家庭几乎无所不在，并且人们不知人类是怎么建立婚姻制度的，因此，列氏的论点是难以辩驳的。

不过，列维—斯特劳斯的观点同样必须面对我们在本引言开始便陈述的难题：在被允许和被禁止与己身交配的这些人之间，他们的身份究竟存在着什么差异？换言之，通常人们认为婚姻缔结于社会中两个生物学上互相没有血缘关系的个体。但是，一般而论，如果联姻并非在任何地方、任何时候和任何民族中都以同样的方式进行，即：不是在非生物血亲之间缔结婚姻，那么是在谁与谁之间进行的呢？这个问题至为关键。因为它实际提出的问题是：夫和妻，或者直截了当地说，人，是否具有一种非生物性身份。依据列维—斯特劳斯的论证，回答是否定的。倘若照此推论，那么我们将获得一个社会性的亲属制度，而这个制度的因子却是生物性的。

可是，在此似有必要重申，一项社会性的制度必须、并且只能由社会性的因子建构。

两种竞争性理论

从布朗和列维—斯特劳斯那里，我们继承了截然对立的两种观点：单系血统理论与联姻理论的对峙，一纵对一横。

在此后的民族学研究中，这两种理论被研究者们广为使用。但是，进入比较研究的阶段，学者们确认不论是这两位人类学家的基本概念还是他们提出的理论命题均不适用于分析自己从田野搜集回来的经验事实。更有甚者，联姻理论受到了两种婚姻规则的质疑：一种是允许两兄弟或两姊妹的孩子联姻，即人类学家所称的“阿拉伯婚”；另一种是双系制度，与二元社会不同，它排斥在两个集团之间不断重复联姻。

在亲属关系研究史上，1971年是一个格外特殊的年份。这一年，法国、英国和美国有三位杰出的人类学家分别对当时该领域的研究情势做出了评估，他们对亲属关系研究的未来持有不同的立场。他们著述的发表标志着亲属关系人类学领域里理论危机的爆发。

第一部文献是法国人类学家L. 狄蒙的《社会人类学导论》。他认为这一纵一横的理论是我们所握有的最具价值的理论。可是，每一种理论仅仅与某一类制度

相符，而且尚处于较低的抽象水平，只不过是两种狭义理论。必须有其他的、可运用于不同类型的社会的理论产生，进而，才有望从各类新老理论中抽象出一个真正的普遍理论。^①“事情的这种状态向我们提出了一个巨大而可怕的任务。但是，我们无可抱怨。因为唯人类学赋予自己这样的使命：对社会从整体上进行把握。而这是欲做整体把握必须付出的赎金。”^②

1971年至今，近四十年逝去了。其间，人类学家搜集了更多的民族志材料，其中包括一些实行“阿拉伯婚”的民族的材料，以及一些关于双系制度的材料。何以我们所做的抽象仍然未能更上一层楼呢？在我看来，问题更在于应当弄清亲属关系建立期间的两类个体（一方面是纵的理论所指的父或母及孩子，另一方面是横的理论所提出的夫与妻）是否具有同样的属性。换言之，布朗和列维—斯特劳斯所分别强调的代际关系和夫妻关系是否具有同等性质。从这两种理论中我们真能抽象出一些什么同质的东西吗？或者更可能的情况是，抽象程度太低的问题实际是一个伪问题。

第二部作品是 R. 尼德姆主编的《反思血缘关系与婚姻》。我们刚刚看到，按狄蒙的观点，要达成一个普遍理论，只需穷尽亲属关系的全部类型，然后对它们的基本构成要素进行抽象即可。这一立场意味着当时已建立的那些基本概念是有效的。因此，在亲属关系领域，人类学已经做好建立普遍理论的时候了。由此可见，狄蒙的看法与布朗和列维—斯特劳斯的意见在方法上如出一辙。而尼德姆则不同，在知识论的层面，他从另一个视角出发。他赞成 R. 伯克利的直觉：“在精神寻觅真理的过程中，使它瘫痪而窘迫的羁绊和困难并不完全产生于事物的所谓昏暗和复杂性，或者知性的自然缺陷，而更多的是产生于人们依恋的并且本可避免的错误原理。”^③尼德姆的判断是，当时人类学家接受的谬误原理源于追求普遍性的激情和建立“关于社会的自然科学”^④的执着幻想。

此外，尼德姆同意 E. 李奇的意见：“英语的思维模式并不一定适合于整个人类社会。”^⑤尼德姆在该著中完成的简明扼要而又十分中肯的论证导出了如下结论：被归类于亲属关系人类学的中心概念——“血亲关系”（Kinship）、“结婚”（marriage）、“血统”（descent）、“亲属称谓”、“生物血亲性关系”

①狄蒙，1971，8 和 119。

②狄蒙，1971，119—120。

③伯克利，1991 [1710]，41。

④李奇，1961，27。

⑤尼德姆，1971，95 和 129。

(incest)——之下的那些现象不具有任何专门的特征，因此不能支持形成任何普遍命题。于是，由于这些人类学概念空洞无物或者说没有概念化任何具有普适性的东西，在本领域提出的任何普遍理论皆不可声称已属成立。^①

最后，有必要强调的是，关于“Kinship”（仅仅指血亲关系，不包括“姻亲”）一词，尼德姆的论证是围绕着人类学的这个概念组织的，以阐述该词根本无法涵盖真实存在（法文中的“parenté”亦面临同样的困境）。相反，对于其他四个词汇，尼德姆借用了不同民族的民族志材料，他指出，被人类学家归入同一类的不同文化的词汇时而覆盖不同的场域，例如，我们比较英语中的“incest”和汉语中的“乱伦”，时而在某些民族那里完全不存在任何同类现象的词汇，等等。

关于亲属关系领域的研究前景，尼德姆认为：“……民族学只有能力——或者说无论如何，大概这也就是它所可做的，即随着人们认识的具体案例的增加，把握不同文化在逻辑上和心理上所采取的那些可能性的各种框架，这些可能性便是整个人类所拥有的用于安排他的经验的基本资源。”^②

值得指出的是，在此，尼德姆所说的已不是人类学，而是民族学。在他对所有问题、谬误的原理和空洞的概念审查之后，他承认：“的确，现在剩下的问题是需要知道，在亲属关系方面准确地说究竟应该做什么。”^③

可见，对于尼德姆，在廓清亲属关系的概念过程中，使我们瘫痪的障碍和难题正在于我们的对象的模糊性及其复杂性，同时也在于我们当做出发点的那些谬误原理。最后，只剩下我们的知性没有被诊断为带有先天的缺陷。

与哲学家一样，自然科学家也在寻找他们研究对象的普遍性和同一性。在思考自然科学的普遍方法论时，爱因斯坦如是认为：“科学的目的是，一方面是尽可能完整地理解感知经验，并且把感知经验与它们的全部真实存在联系起来；另一方面，使用最少量的基本概念和最少量的关系来完善这一目的（在世界的面貌中尽可能地寻求逻辑的统一性，即世界面貌的各种基础在逻辑上的简单性）。”^④

寻找普遍性的激情本身并不构成一个错误的原则。不能因为自然科学家达到了某些普遍性，他们追求普遍性的激情便属于妥当的原则，而且因此应当被判为

①尼德姆，1971，95和129。

②尼德姆，1997，130。

③尼德姆，22。

④爱因斯坦，1990，26。

可接受的和理智的；而如果我们尚未发现普遍性，我们的激情便属于一种谬误原则。在我看来，问题更应当是我们需要知道普遍性存在与否。因为通过研究真正成功地证明一个领域里不存在普遍性也是一种进步，通过否定而构成的进步。此外，尼德姆的结论，无论怎样正确，却蕴含着某种更严重的东西。因为，没有普遍性，概念和理论的建立便无从谈起。但是，就我们的研究现状而言，我们似乎还远不能说人类学误会了自己的使命，尽管这似为某些人类学家的意见。例如，李奇就肯定地宣布：“社会人类学不是，也不应当觊觎成为自然科学意义上的一门科学。倘若它真是一种什么东西，那么它就是艺术的一种形式。”^①

至于“社会的自然科学”的想法，这种幻想早已过时和被抛弃，但是却没有彻底消逝。从所获知识的确定性和客观性的层面观之，与自然科学的成就相比，社会科学的状况较弱，这使得在社会科学家中间形成了一种情结。欲确认这一点，看看经济学家和社会学家那里近年发生的事情足矣。^②然而，在我看来，建设一种关于社会的自然科学的想法实际上不仅仅是一种幻想，而且更是一种方向性错误。面对社会，应当并且可能建立的是一种社会科学，而非一种自然科学。

此外，尼德姆的论证显得更具价值和积极意义，因为它精湛地图解了那个时代的、也是他格外熟习的方法论。可以说作为对各种亲属制度所做分析最多的学者，他的论证同时向我们透露了这种方法论的无力和我们面临的难题。

例如，作为基本属于生物学范畴的假设，根据那个时代的著述，“parenté”（亲属关系）这个概念与人类任何社会的真实存在皆不相符是多么的合乎逻辑、必然而自然。因此，这个概念也就无法解释本研究开篇描绘的人类性行为的多样性现象。所指为在两个生物血亲之间的性关系的“inceste”这个概念的情况亦相同。这样的概念用来分析上述现象必然不可能有任何效果。

我认为，借用一种语言的一个词汇的含义来定义一个人类学概念似乎不是一个可取的方法。因此，最终我提出的问题是：有其他可以用于分析亲属关系的方法吗？在我们所取的立场中是否还存在着其他错误的原则？在广义的亲属关系领域是否仅仅存在着多样性而无同一性？我们是否仍然可以指望建立普遍理论？

狄蒙对亲属关系研究的前景持肯定态度，但是他至少部分地忽视了知识论和

①李奇，1982，52。

②参阅：《经济学正在成为一种硬科学吗？》，D'Autume, Antonie 和 Cartelier 主编，Jean, Edward Elgar, 1997；参阅法文版：Une théorie sociologique générale est-elle pensable ? De la science sociale, in Revue du Mauss, No 24; La Découverte, seconde semestre 2004 (“社会学的普遍理论是可以期盼的吗？”——关于社会科学，载《莫斯杂志》，巴黎）。

方法论方面的难题。尼德姆尽管对追求普遍性的激情和普遍性本身持否定意见,也没有从技术层面提出明确的操作建议。但是,在就所有现存的难题做出梳理之后,毕竟留下了一道开着的门。至于我们的第三位作者施奈德,在其题为《血亲关系究竟与什么有关?》的演说中,却直接判处了血亲关系研究的死刑。在他看来:

以前的理论把一些生物性因子当做唯一决定性的特性,从目前的情势来看,把这些因子当做表示各种社会关系的符号可能更容易理解,而且可能这些因子既不出自、也不再现那些理论声称能够在功能层面起支配作用的生物材料。

……然而,若在文化层面上研究“血亲关系”,那么“血亲关系”显然是人类学家的分析工具箱中的一个虚构物,它在我们所研究过的任何社会的文化中均没有具体对应的东西。

为此,结论是,正如图腾主义、母系情结及母权一样,“血亲关系”不成其为一个研究主题,因为它不存在于任何已知的人类文化中。^①

下这样的结论可能有些草率。不言而喻,一个生物学概念与对文化和社会的研究毫不相干。可是,人类学家把与姻亲关系对立的“血亲关系”视为生物学概念这一状况并不允许我们推导出这样的结论:在一种具体的文化(法国或英国文化)中该词汇的内容也构成一个非研究主题,而仅仅能得出这样的结论,即人类学家使用的这个概念是一个生物学概念,而非一个人类学概念。因此,他的结论似有失偏颇。

截至施奈德,亲属关系研究在理论层面上进入了死胡同。当人们将亲属关系仅仅当做生物性的东西时,就注定只有两种出路可选择:要么继续搜集亲属关系的民族志材料并且最终提出男性与女性这两个类的区分,要么把民族志的搜集和理论追求一并放弃。

1971年以来的实际情形基本就是如此。大致上,法国和英国的专家们选择了第一条道路,美国人走了第二条路。例如,P. 李维艾尔在他对婚姻问题的思考之后提议,为了理解婚姻,应当考虑做出男性和女性的区分。^②而F. 艾丽铁则认为,由于男性与女性在解剖学上的区分“在连接整个象征思想方面起着根本的作用,并且它是全部血统和联姻规则的基础”。为此,她沿着这一路径将其论证推至极点:即死胡同的尽头。^③因为,如果这一区分符合社会亲属关系中真实

①施奈德,1972,59。

②李维艾尔,1997,152—167。

③艾丽铁,1994,228,253—254。

存在的男性与女性的区分，如果我们同时又肯定在任何社会中皆禁止同类相交，那么她的论点就意味着，在兄弟姊妹之间的交媾应当是被允许的，并且是必须的。然而众所周知的事实显然与此完全相反。而且，在现存的各种性禁忌中，对这类关系的禁止从形式到实质都是唯一的一个普遍存在的不变量，因为只有它真正具有普世性。

在美国学者方面，施奈德同样步入了死胡同。但是，与其他人相反，他在其发表于1984年的、题为《血亲关系研究批评》的著作中宣布，“血亲关系”仅仅属于生物性事实。为此，必须放弃对它的研究。自那以后，亲属关系研究不再作为专门的领域看待。近年虽渐渐苏醒，但是，人们依然多在研究社会性别或家庭问题时涉及这一主题。在此，我们仅限于简要地提及施奈德的意见及其全盘否定的立场，因为在本书中专门设有一章来对他那些至今仍有影响的论点进行考查和辩驳。

尽管存在以上诸多批评和辩驳，1986年，列维—斯特劳斯在为《家庭史》作序时，依然再次肯定了布朗的命题具有普遍意义和他自己的理论的有效性。他认为，像基督教、佛教和伊斯兰教等各大宗教一样，人类学亦划分为两个教派，一派支持纵的理论，另一派赞成横的理论。^①

有必要指出的是，在此，列维—斯特劳斯已不再强调在集团之间进行的妇女交换，因为“阿拉伯婚”已构成了一个反例；他也不再强调在一些既定的集团之间的连续交换，因为，一般而论，在双系制度下，在两个集团之间的联姻从不每代都重复发生。例如，法国人的情况就是这样。在这里，他所赖以立论的唯一基础就是纵与横的关系。鉴于婚姻和家庭在当时人类学的知识范围内依然是两个常数，布朗和列维—斯特劳斯的、被宣布为普遍命题的假说，在施奈德大刀阔斧的猛烈进攻之下，似乎尚能维持。鉴于婚姻/家庭悖论的无解，尽管在这一纵一横之间存在着互相对立的关系，这两种关系仍然显得可以被当做整个亲属关系的出发点。

列维—斯特劳斯自把布朗的纵的理论判为“危险的”开始，^②却以不仅仅接受这种理论，而且承认其为两种普遍假说之一告终。为此，我们看到，与纵的理论相比较，横的理论，即他自己的理论，只是一种竞争性理论。列维—斯特劳斯睿智地判断道：不似某些人以为的那样（施奈德的结论就是一个例证），对于这

①列维—斯特劳斯，1986，10。

②列维—斯特劳斯，1958【1945】，61—62。

个问题的讨论尚未结束。

可是，在列维—斯特劳称为具有普遍性的这两种理论中，我们应当相信哪一种呢？是否我们必须同时两种都信呢？

从一个对象中，每个学科应当只能抽象出一种普遍理论。亲属关系人类学的这两种理论，一方面相互对立并相互排斥，另一方面，它们彼此相依，互相不可或缺。仅仅由于这一事实，二者中就没有一个是普遍理论，也不可能成为普遍理论。

这里，危机不仅仅寓于结构的层面，而首先是、并且尤其是处于基础层面。没有对研究对象的实体的精确知识，这个对象的结构将永不可及。于是，关键的问题始终是：究竟什么是这两种理论所赖以建立的各种角色（父或母与孩子，夫与妻）的身份？

关于研究对象的本质，列维—斯特劳曾泛泛地谈道：“……我所完成的努力止于未知领域之门槛。甚至在我五十年来竭尽全力工作的那些有限领域里，我也十分清楚地意识到，有些东西逃脱了我们的理解，而且大概会永远逃遁于我们的理解之外。”^①

对于人类性行为的多样性之谜，为了说明对这个问题何以至今缺乏可靠的解释，近来艾丽铁对列维—斯特劳斯的上述判断做出了肯定的呼应，她甚至重复了布朗的问题：“某类社会在所有与它们的规则兼容的联姻的可能性中，实现了某种联姻的方式，排斥了另一些同样可行的方式；而另一类社会正相反，它们却实现了前一类社会排斥的联姻方式。人们不知道为什么，甚至大概永远都将不会知道，因为不言而喻的东西将永不为人所言说。”^②

尽管近几十年来，功力深厚的民族志文献以愈来愈精确的细节极大地丰富了我们的知识，然而，在为普遍理论的产生而向更高水平的抽象工作中，人们却看不到像狄蒙所希望的那种进步的任何征兆。

从既有的视角出发，是否真能成功地抵达新的境界？

打破僵局、获得突破取决于两种或然性：要么在方法论的层面上测定其他使我们的分析陷于瘫痪的谬误原理，要么在实证的层面上发现崭新的文化和社会现象，即一个或数个新的案例。

^①德罗，R—P. 1991，2。

^②艾丽铁，1994，192。

纳人社会结构:一个珍贵的反例

1997年出版的《纳人》，恰好比《亲属关系的基本结构》年轻半个世纪。

纳人居住在喜马拉雅山东麓，是一个农业社会。在他们传统生活方式的原型中，兄弟姊妹终身生活在同一屋檐下。他们实行一种访问制度，而不是婚姻制度。这种男至女方夜访的生活方式分为暗访和明访两种制度。因此，该民族在他们的任何两个支系（纳人社会中的基本亲属和经济单位，它仅由每一代的兄弟姊妹构成，在同一支系的成员之间，交媾是被严格禁止的）之间都既不交换女人，也不交换男人。^①该社会无需求助于婚姻制度和家庭组织，而运行得与其他社会同样地正常。这一事实证明了我们想象力的贫乏，并且它让我们得以就经典难题给出一些昔日我们甚至无力幻想的恰当答案，同时它也将一些出人意料的崭新问题置于我们之前。

例如，列维—斯特劳斯假设一种其成员自相交配的生物家庭，以论证这种社会组织存在的不可能。^②首先，假设一种不存在的东西以论证它的存在之不可能性，本身就于事无补，毫无证明价值。其次，在一个集团成员之间的性禁忌并不必然要求他们与外人婚配；兄弟姊妹的日常共同生活亦不必然把共同的性生活强加于他们。他们完全能够做到在经济上相互协作、共同生活而不互相交媾。因此，这个假设本身就构成一个证据，它说明，令人惊叹的纳人生活方式显然远远超出了我们的想象力。于是，毋庸置疑，无论在血亲之间的性禁忌还是两性的劳动分工均根本不构成婚姻的直接起因。

为此，我们今天拥有的民族志新知识呼唤新的理论假说。

此外，由于清初中国中央政府关于土司职务承袭制度的变化，婚姻（而非婚姻制度）被间接地加于纳人的领导者。^③这一事实显然属于政治范畴，而非亲属制度范畴。两个出于不同血缘的支系的两个个体之间的结合导致了一个家庭在一个民族中诞生，这一事实打破了婚姻与家庭之间的循环因果关系，终结了婚姻/家庭悖论。证明家庭是婚姻之果，相反的因果关系不再成立。对婚姻/家庭悖论的这一以经验事实为基础的、不容置疑的解，实为一个远远超出我们期望的惊喜。

可以确认，从基本家庭的普世性的假设中抽出的、旧有的普遍命题已无力解

①蔡华，2000a。

②列维—斯特劳斯，1967，48。

③蔡华，2000，251—288。

释纳人的案例。鉴于这一案例与现存的两种假说完全不可通约,它拓宽了我们研究对象的范围,同时,对它的分析和结论要求我们另辟蹊径,重新考虑亲属关系人类学。

我们的结论是:一个无父无夫的社会之存在,抽去了婚姻和家庭的普世性基础,直接质疑两种理论假说。这一结论引起了普遍的反响。在此仅仅引证其中之一。腊皮埃尔写道:“从喜马拉雅的边缘传来了一个发现,一个社会可以在无父无夫的情况下存在并绵延。它不仅搅乱了常人心目中坚信不疑的东西,而且冲击了人类学中建立得最为牢固的那些理论。换言之,建立家庭的联姻和双重血统并非整个人类始终遵循的生活方式。”^① 格尔兹肯定地评论道:“由于纳人没有婚姻联系,他们证伪了两种理论(布朗的‘单系血统理论’和列维—斯特劳斯的‘联姻理论’)”。^② 在这一肯定之外,他亦不无理由地、谨慎地表达了一种疑问:在对一个民族的研究中,必须避免对西方式的“科学”的考虑和这种“科学”的先入之见……并且,“特别是关于血亲制度的那些观念(不含姻亲制度)”,这种概念如果存在的话,由于它文化上深受羁绊而可能构成问题的主要部分。”^③

列维—斯特劳斯本人亦在不同的场合对纳人的生活方式发表了见解。

1997年,即《纳人》发表后的几个月,列维—斯特劳斯用意大利文发表了《舅舅的归来》一文。此文2004年再次用法文发表。在该文中他清楚地写道:

这些有意思的观察结果(《纳人》)的作者不无天真地相信发现了一个举世无双的案例,这个案例颠覆了人们已经接受的关于家庭、血亲和婚姻的全部概念。这就犯了一个双重的错误。纳人在亲属制度方面代表着的可能是一个极端的案例。而很长时间以来,人们便认识其他一些例子,特别是在尼泊尔、南印度和非洲,这些例子远远没有摧毁既有的思想,这些民族使用的家庭结构只不过提供了一幅与我们的家庭结构对称而反转了的图画。(笔者加的着重号)

……这只不过是一些这样的社会,他们没有给予血亲和婚姻一种调节的价值,以保证他们社会的运作机制,而是使用了其他的运作机制。因为,血亲和婚姻制度并非在所有的文化中都有完全相同的重要性。这些制度向某些文化提供了一个有效的原则,以调节他们的社会关系。在另一些文化中,如在我们的文化中,这种功能缺失或者说被大大地弱化了,毫无疑问纳人的文化亦如此。

①腊皮埃尔,1997.08.23,《Le Monde》(法国《世界报》)。

②格尔兹,2001a,27。

③格尔兹,2001a,27—30。

以几个月来在公众的想象中引起动荡不安的一个事件为由头的这些思考将导向何方呢?为了更好地理解某些社会运作机制的深刻动力,不能仅仅求助于那些在时间或空间上距我们最为遥远的社会。^①

2000年,为了维护其理论,列维—斯特劳斯在《人类》杂志的《亲属关系问题》专号的“跋”中扼要地重复了他在上文中的一种诠释。他把纳人与英国人做了比较:

并非在纳人社会中,获取妇女者不能像在我们的社会中给出妇女者那样,在某些特定的时刻扮演一个角色。我们的社会经历过一些情形,舅舅以其身份在家庭范围内正式占有一个位置。但是这并未为亲属制度所预先安排。我所定义的亲属关系的原子正常情况下处于缺少其中一个因子的状态。这个因子是潜在的,并且目前是可以重新成为现实的。纳人社会中占主导地位的复杂形势就证明了这一点,因为他们并非不知道父亲和丈夫的位置。同理,在我们的社会中,出现紧张关系或危机时期,舅舅可以重新出现,于是我们可以看到理论所陈述的关系体系的完整重构。斯宾塞公爵在黛安娜王妃的葬礼上引人注目的出场就最好的证明。^②

2001年,他为《纳人》的英文版撰写了评荐:“在亚洲(还有非洲)存在着几个民族,他们要么弱化,要么否认父亲的作用。蔡华博士通过使我们认识了其中之一而对西方人类学做出了卓越的贡献。多亏了他,纳人在人类学的典籍中获得了一席之地。”^③

在这场讨论中,问题的关键是,纳人的案例是否代表着一类独一无二的亲属关系?

我们知道,在纳人社会的原型中,在己身的上一辈男性中,唯一得到承认的是舅舅。至于婚姻,以及丈夫和父亲的作用,纳人并没有否认。真实发生的情况只不过是这些角色在他们的文化原型中根本不存在而已。我们怎能让人去否认一个对他们来说不存在的东西呢!是清政府对土官职权承袭方面新的立法间接地将婚姻引入纳人之中,而且这一法规仅仅作用于纳人的首领。再者,这一历史事实纯系政治变迁,而非亲属制度的变迁。因为其他人,如当时的贵族、平民或农奴,是否遵循这种实践,清政府完全不以为意。相反,帝国各级政府机构对土司

①列维—斯特劳斯,2004【1997】,39。

②列维—斯特劳斯,2000,715。

③列维—斯特劳斯,见蔡华,2001,《纳人》英文版封二。

是否结婚、对嫡出长子的相貌（出生以及成长过程）、对继承人婴儿和幼儿时期是否被掉包、成年时是否被冒名顶替所施监控之严密，违反规定时惩罚之严厉，却令人大为惊叹。^①

此外，近二十年来，由于中国的教育、经济和旅游的快速发展，纳人社会发生了重大变迁。可是，许多人依然无父无夫，因为并不是每一个适龄人都结婚，上年纪者更毫无需要丈夫或妻子的体验。并不是因为邻居拥有一个父亲，在发生危机时我们就有权去求助于他们的父亲，让他像我们自己的父亲一样为我们排忧解难。因此，在纳人社会的原型中，出现紧张关系或危机之际，除了舅舅，人们仅有母亲或兄弟姊妹可以作为援军。作为外人，即非姻亲，“灌溉者”（女人的每一个走访者都被认为扮演这种角色）并不总是为人所知，甚至当人们知道他时，他也没有任何理由插手其中。因此，这里涉及的是一个不在纳人亲属制度之内的人。相反，斯宾塞的出场，首先是因为黛安娜的父亲已过世，她的母亲早已离婚。按英国的传统，她即便没有离婚也不能代表其夫的家族。而斯宾塞，尽管他不是其妹小家庭的成员，但是他始终是她的血亲，因此他是黛安娜所属家族天经地义的代表。并且即使他不再是其妹前夫查尔斯的姻亲，但却永远都是下一代王储的舅舅。为此，在英国的亲属制度中，斯宾塞的舅舅身份是正式而永不变易的。可见，与婚姻社会相比，我们面临的是两种对立的、其运作机制相互排斥的制度。^②

纳人是否能够采用婚姻实践，以回应中央政府关于土司头衔和职权传递的新立法，这并不是我们在此要讨论的主要话题。因为，假设他们是那个时代的多数民族，拥有按照他们的习俗制定法规的权力，那么满族的首领亦完全能够选择其外甥作为继承人。因此，在这里，我们需要知道的是，在既无婚姻制度亦无家庭组织的情况下，即，在既不把妇女也不把男人当做财产交换的状态下，一个社会是否能够运行。

在列维—斯特劳斯特提及的那些类似的案例中，南印度的例子所指的当为纳雅人。^③但是，据人类学界迄今掌握的关于纳雅人的材料，他们过去和现在一直实行婚姻制度。至于说尼泊尔的例子和非洲的例子，列维—斯特劳斯特并没有明确他所指的是哪些民族。如果真的存在一些生活方式与纳人的属于同类的民族，那

①蔡华，2000a，特别参阅第十二章。

②蔡华，2000a，特别参阅第十二章。

③与列维—斯特劳斯的个人交谈。

么，即使他们不及纳人的生活方式那么极端，显然也必须提供关于他们的、精细而完整的民族志，并且把他们与纳人的民族志进行仔细的比较，才能使作者的意见获得支持。

然而，即使是这个问题，也不是最重要的。当我们的思考涵盖了历史和结构这两个向度时，在我看来，纳人的亲属制度与我们的制度既不对称，也不是我们的制度被反转了的镜像，而是彻头彻尾的不同。这是两种根本不同的结构。这里的关键问题是，在不向社会运作机制提供婚姻制度所代表的那种有效原则的情况下，即使我们根据列维—斯特劳斯的意见进行判断，纳人的亲属制度也不能证明以下事实之外的任何东西：在我们的社会（婚姻社会）与纳人的社会（走访社会）之间的差异是一种本质的差异；这种差异同时存在于他们的基本因子的性质的层面和他们的结构的层面。理由十分简单，在核心家庭中的男长亲是父亲，他是孩子们的母亲的丈夫，即她的姻亲。而在纳人社会的原型里，亲属关系和经济关系的基本单位中的男性长亲是舅舅，即孩子们的母亲的兄弟。前者由血亲加姻亲构成，而后者仅仅由血亲构成。由于这一事实的存在，联姻和基本家庭便丧失了普世性。其后果是，被其作者宣布为“亲属制度的普遍理论”的“联姻理论”，由于对纳人案例的解释立即失效，似当视为被质疑了。我们知道，一种普遍理论仅仅在它被证明对所有类型的案例都具有解释力的时段中才能被称为普遍理论。

再者，如果像列维—斯特劳斯似乎愿意宣布的那样，在纳人之外的几个罕见的民族中，还有别的民族“否认”父亲的作用，那就是说，他们同样生活在既无婚姻制度亦无家庭组织的状况下。如果事实果真如此，那么，人们对横向理论之失效的确认应当早已成为历史。

肯定“一些事物，一些与已经提出的假说相比较而言是必然具有实质性的事物，逃离我们的理解，并且大概会永久地逃逸在我们的理解力之外”，这种判断本身就意味着这里涉及的假说（即联姻理论）并非终极假说，甚至意味着这些假说永远都将不可能成立。

可能有人会认为纳人交换男性的体液，于是，这一事实使得纳人的案例仍未超出交换原理解释能力。实际情况究竟怎样呢？首先，这些来自男性的体液被视为从天而降的雨水，而非生物学意义上的所谓“精液”。其次，按照联姻理论，女人和男人是被作为财产交换的，而不是作为这类财产之外的任何东西来交换。这样一来，像某些人认为的那样，用被纳人视为善举的交媾来支持交换原理的普遍适用性，实际是扭曲了列氏的思想，而不是与之相符。倘若这种善举能够用“交换妇女”来解释，那么这将蕴含着如下的结果：在纳人社会中，全体社会成

员皆互为姻亲。于是,这就等于说,纳人的社会根本不存在姻亲关系。因为,纳人的走访社会不是一个二元社会,在这样的社会里,如果人人互为姻亲,那就等于说,任何人都无姻亲。

在此,有必要重提列维—斯特劳斯的告诫:

在19世纪下半叶和20世纪一部分时间里,在生物论的影响下,民族学家曾力图把他们观察到的制度排列到单线进化的世界里……

因此,必须煽动和扭曲事实,以使他们屈从于假说。人们虚构出一些古老的阶段,如“原始杂交”、“群婚”,来布置一个时代。那时,人类尚如此野蛮,以至于根本无法构思唯有文明人才享有的、考究而高贵的社会生活。指定位置,贴上标签,每一种不同于我们的习俗都可以图解人类自其发源至今经历过的阶段之一。

随着民族学材料的日益丰富,这种立场越来越不成立了……^①

缘何教条主义者的幽魂周期性地复活?出于意识的生理常数的稳定性?出于对昔日假说的眷恋?大概是这样吧!但是,正如巴什拉指出的那样,肯定也缘出“知识论的障碍”,或者可归因于神经元科学家所称的遗传规则。总之,对真理的探索总是从一个遗传选择迈向另一个遗传选择。依仗各类科学史提供的经验,学者不仅今天必须对其有所准备,明天亦复如此。

一方面,列维—斯特劳斯肯定了纳人社会与他的社会相比较而呈现出对称的或反转的图像,另一方面,他也肯定了两类不同的社会,这两类社会里,起调节作用的价值观不受相同的有效原理的支配,因此这些价值观决定了两种完全相异的运作机制。他对这些现象的确定等于也肯定了已被接受的那些概念(即被视为普遍理论的两种理论:单系血统理论和联姻理论)的失效。可是,与此同时,列维—斯特劳斯似乎又认为这两种理论仍然对整整一类社会具有解释力。他的这个论点中肯吗?这才是一个需要回答的真问题。

当然,对“联姻理论”的证伪并不意味着交换原理在别的层面也不具有中肯性。我们将在后文中再回到这个问题上。

面对纳人亲属关系这样崭新的现象,加之以阿拉伯婚和双系制度,要想维持联姻理论的普遍理论地位,给它再打一个补丁或者再添一个辅助命题已经无济于事。

鉴于亲属关系的研究场域被纳人的生活方式这样的“美好事物”所拓展,^②

①列维—斯特劳斯,1983,65—66。

②与列维—斯特劳斯的个人交谈。他对我说:“谁说民族学已经死亡?!这不是,我们又发现了非常漂亮的东西,纳人的民族志。”

鉴于在《纳人》的结论中我们只是指出，作为反例的纳人社会抽去了两种现存理论的基础，显然，列维—斯特劳斯发表的见解没有终结这场讨论，相反，他的这些意见展现了大家风度，促使我们展开精准的辩驳，并清理我们的理论武库。自然，本研究的目的与其说仅仅是有意“摧毁既有概念”，不如说志在更好地解密各种社会的运作机制的深层动力，继而，若有可能，通过严谨的论证，以图新理论之建设。

我们通过分析和比较辩驳了以列维—斯特劳斯的四个常数（生物血亲之间的性禁忌、两性的劳动分工、婚姻以及家庭）为基础而提出的假设，继而提出了一些普遍命题，其中有一个概念和一个基本定律在我们的理论化过程中占有首要的地位。它们是“社会血亲”或者“社会血亲关系”，以及“社会血亲性排斥定律”。^①它们才是亲属关系场域的两个真正的常数，甚至可以确认，它们是两个不变量。

就知识论的角度而言，概念和定律代表的不是特殊性，而是普遍性或同一性。在我看来，“社会血亲”和“社会血亲性排斥定律”是可以廓清隐含于人类性行为多样性中的秘密的两个核心概念。是否能够逮住“血统”（filiation 法语词汇）、“生物血亲性关系”（inceste）、婚姻联系和家庭的本质属性，也同样取决于它们。

纳人亲属制度的研究引发了一场深刻而全面的危机。《纳人》得出的结论，揭示了纳人的文化和社会与那个时代亲属关系人类学的范式根本不可通约。如果可以确认纳人案例引发了一场理论革命的话，那么对两种理论的证伪仅仅是这场革命的启动。这样的情势要求一场彻底的革命，即革命的主体部分将是尝试建立新的普遍理论假说。

人类学研究对象的实体

1991年，即在尼德姆提出错误原理的问题之后二十年，列维—斯特劳斯在德鲁瓦对他的访谈中重新回到了这个问题上来：“各种‘人文科学’只不过是作为奉承的赝品而成为科学，因为它们所渴望认识的真实存在与它们所操的智力手段具有同等的复杂性。为此，它们无法并永远没有能力把握它们的对象。”^②

在此，我们看到，以列维—斯特劳斯之见，首先，我们的分析遭遇的羁绊来

① 蔡华，2000a，97—98，350—362。

② 德鲁瓦，1991，2。

自同等重要的双重原因：人类智力手段的有限或不足，以及研究对象的复杂程度。这一立场可以说令人想起伯克利和尼德姆都否定的“我们知性中的自然缺陷”。其次，与上述判断相反，这种见解清楚地意味着，难题，至少是主要的难题，并非源于任何人类学家赖以作为基本支撑的原理之谬误。此外，通过这次访谈，列维—斯特劳斯亦确认了尼德姆提出的那些批评中切中要害的部分，即，截至当时亲属制度的结构化努力所获的结果均站不住脚。最后，必须强调，这一结论具有多么刺激的悲观主义色彩！

我们既不相信宿命的“极限”——过于复杂的真实存在和我们命中注定有限的智力手段，也不相信由人类自己生产出的社会科学和人文科学的研究对象于我们是不可穿透的，因而是不可认知的。相反，我们坚持认为，在亲属关系研究中，首要的障碍主要来自作为理论基础的那些公理和谬误原理。

于是，我们就亲属关系人类学的基本概念和普遍理论提出了一系列的核心问题：“社会血缘关系”和“社会血亲性排斥原理”具有特殊性呢，还是具有普遍性？何为人类的本质属性？在各种亲属身份和它们之间的关系方面，社会结构的不同类型是否具有同一性？如果说是制度支配着人类的行为，那么制度的建立又是取决于什么？

对上述问题答案的求索必然要求我们重新审视‘社会事实’这一主题。一个多世纪以来，迪尔凯姆的“社会事实”概念确系对社会科学基础理论的一大贡献，它极大地推进了对社会的研究。对这个概念的普遍使用而获得的知识便是充分的证明。概略地说，这一切，正是因为它将我们导向研究对象。可是，作为分析工具，这个概念尚不能使我们把握整个研究对象。为此，我们认为这里存在着几个基本问题。迪尔凯姆对社会事实的定义，以及他提出的那个著名的普遍命题（一个社会事实只能通过另一个社会事实才能求得解）是否中肯？究竟何为社会事实？社会事实的实体是什么？

这些问题与一个经典问题密切相连：文化是什么？在人类学发展的历程中，关于文化的讨论之密集、历时之长久，为别的问题所不可比拟。但是人类学家们至今始终没有就其本质达成共识。在这个剪不断、理还乱的问题上，多少人类学家献出了宝贵年华！

难道“文化”不过是知识分子的直觉所犯错误的产物，即它只不过是一个空洞的词汇吗？人类学家一个半世纪的努力统统都是盲目的吗？或者，文化是否真的对人类学，更广泛地说，对社会科学及人文科学，具有特殊的重要意义？

一般而论，迄今，文化大致指人类所生产的一切，即所有非自然的东西。它

们可以分为三类：观念、象征和实践。文化究竟为何物？或者说，它是一个事物抑或不是？由于断言它值得更多的思索，我们决意再入险境。我们提出的基本问题是：文化是否能够再现一种统一的真实存在？或者，文化的三个不同维度是否具有统一的属性？倘若答案是肯定的，那么这种真实存在是怎样产生的？这种真实存在的本质是什么？

“从一个民族的内部去认识这个民族”是民族学的金科玉律。但是，由于我们的研究对象的实体是一个未知数，这一铁律没有说、也无法清晰而精确地告诉它的拥护者，他们的探索应深入至何处。达成对每个民族的生活方式的认知已然可视为满足了该铁律的要求。这，甚少可为人类学的现状所证明。1971年狄蒙和尼德姆的总结性著述亦表明情况如是。因此，该铁律不能在我们学科中完全起到基本规则的作用。于是，在考虑建筑一个人类学的根本规则之前，问题在于我们是否能实实在在地逮住我们的研究对象的实体，因为，没有对研究对象的把握，人类学将永无希望成为一门根基牢固的科学。建立一门真正的社会科学是建立合适的、广义的社会科学观的前提，也是回答下列问题的前提：什么是社会科学获得其科学地位的根本条件？

人类学是否有能力回答上述所有这些具有普遍理论牵涉的问题？

在本研究中，从处理亲属关系（血亲关系+姻亲关系）这个社会结构的基石出发，通过探索对上述全部问题可能的答案，尤其是与我们现在使用的那些概念的定义、公理和错误原理相关的问题的答案，我们将努力创建一个普遍假说。该假说将不仅面向人类学，而且，可能也同样适合于整个社会科学和人文科学。

方法论问题

探索文化多样性和社会多样性中的普遍性是人类学自赋的使命。这，至少始于莫斯。为了解开在亲属关系研究中的那些难题和克服其间遭遇的困难，在我看来，今日我们使用的方法论似乎显得不足，需要改进。

首先考察一下我们目前的方法论中应当保留的那些东西。“从一个民族的内部去理解这个民族”同时发挥着三重功能：它决定了人类学家的立场、首要的规则和方法。由此出发，在它的制约并和受它的指引，人类学家应当能够识别每一个民族的每一种社会现象的各种基本特征。的确，它是一条绝对必须遵守的规则。但是，迄今为止，它被充分地执行了吗？

在亲属关系人类学中，我们曾经历过三种情形。首先，作者从其母语中取出一个词汇，用于指称一个主题。然后，人们根据这种语言给予该词的各种意义来

定义这个主题词，有意识或无意识地将它锻造成一个技术词汇，即人类学术语。显然，这样打造的概念在比较研究中不可能具有任何分析功能。这种语言的桎梏基本可以称之为民族中心主义的残余。

其次，我们使用了一些词汇，同样是作为技术词汇使用的，但是却没有精确和固定的定义。这是人类学现状中常见的现象。一个这样的词汇实际是不能代表一个概念的，它将永远都只是一个无明晰内容的词。如此，它与任何文化中的真实存在毫不相干就根本不令人吃惊了。这个问题涉及人类学家所采取的立场和知识论问题。

最后，当人们处理一个主题时，研究者取其母语中的一个词汇来指称该主题。然后，在一组民族中，从每一个民族那里选择一个词汇，将这些词汇归入同一类，对它们的内容进行比较。正是为此，人们无法从中抽出普遍性，而获得的只能是多样性。因为从各种文化中用这种方法选择的那些词并不精确地指称相同的现象。换言之，这些词汇所分别覆盖的场域因它们的文化给予这个词汇的意义不同而变化，尽管它们的“所指”常常部分地互相重叠。另一个必须指出成问题是，在这类比较结果中阙如的普遍性更应当是一种词汇中、而非事实中所缺的普遍性。以上分析阐明了我们的金科玉律的局限性，或者说它所缺乏的细腻性和精确性。

所有语言中的自然词汇都是为了使社会生活成为可能，或者说是根据社会生活的需要而创造，而不是为了分析社会生活而创造的。正是为此，产生了研究的必要性，否则研究将是多余的。为此，一方面，在我们的语言中与在其他语言中一样，原始生成的词汇如果不是根本就不指称，也是很少指称社会现象的基本特性，通常它们仅仅与这些基本特性有关而已；另一方面，某些我们观察到的事实却没有对应的能指词汇。简言之，根据不同的情况，时而，一个存在的行为没有名称，时而，一个现存的名词不能代表它所指称的那个事实的本质。于是，在亲属关系研究领域里，从我们至今确定的那些主题所代表的内容中尝试求取普遍性的全部努力必然都是徒劳的。因为没有清晰而精确的概念，对社会现象的分类本身就已不可能。

为了在此提供一个图解，让我们回忆一下尼德姆曾经引用过的例子。关于亲属制度，英语或法语中的“inceste”一词指称的东西与汉文化中的“乱伦”一词所覆盖的内容并不相同。^①而在纳人那里，尽管对母系血亲之间的性关系有着极

①尼德姆，1971，125。

端专横的禁忌，却不存在任何词汇来指称它。另一个我们曾经提供过的例子是“marriage”。在英语或法语中，该词根本不指称婚姻的本质。它只是与之相关而已。

欲排除这一窘迫，似乎只需研究工作从审查行为方式开始，而不是从词汇出发。把行为与人们对这些行为的解释进行对照将帮助我们捕捉社会现象并对其分类。为达此目的，我们可以先把我们语言中那些常人用于判定行为的自然词汇放置一边，尤其是那些我们目前用作术语的含糊的词汇，或者干脆放弃它们。然后，进行描写，但是杜绝使用这两类词汇。最后，对描写结果命名，在没有大致可借用的词汇时，便使用一个新名词或新的表达方式，像自然科学领域所做的那样。在这两种情况下，新技术词汇的定义都必须清晰而精确。一般而论，我们拒绝新词，因为它往往予人生造的感觉。但是，对于人类学来说，没有理由胆怯。因为人类学的天职是确认文化和社会现象，以及建立相关的基本概念。拒绝术语的锻造，这一任务将无法完成。

从一个民族的内部去理解这个民族是人类学家久已使用的方法，毫无疑问，这是理解每个民族的行为方式唯一合适的方法。但是，恐怕即使更加精致，它仍然具有局限性，因此不足以充分理解我们的研究对象：所有民族的全部类型的行为方式。因为，要做到这一点，在我看来，还必须从这些行为的外部去理解它们，即对所有类型的行为方式进行比较。这里涉及的是人类学的另一种基本方法。可是对不同类型的行为方式的比较仅能揭示它们的差异，而无法阐明它们是否具有普遍性，除非所有类型的行为方式的共同点就是：它们是行为方式。

例如，在我们定性为母系的那些社会中，舅舅的地位和行为方式，以及父亲（当他存在时）的地位和行为方式，都是因民族而异的。而且这类差异不小。像在澳大利亚土著与南印度的纳雅人这两个亲属关系人类学的经典案例之间，就存在着巨大的差异。而这种多样性正是我们所力求解释的东西。

鉴于，一方面，我们力图弄清在各种社会现象中是否存在普遍性，另一方面，我们又追求对行为多样性的解释，在多样性的层面上不存在普遍性是被确认了的，那么，为同时达到这两个目的，应当从何入手呢？

没有普遍性，便没有同一性，没有同一性，便没有实体。我们已知，行为取决于制度。制度的基础又是什么呢？各类不同的基础拥有同一性吗？它们的实体是什么？这样的问题，才是人类学必须迎战的关键问题。

所以，我们准备首先透彻认识这种实体的基础及支配着每个民族在制度中实现的全部规范的、这种实体的基本因子，进而廓清这种基础的结构和运作机制。然后，通过对各类文化中建立的这种基础、结构和运作机制的不同形式的比较，

我们将努力确认是否存在着某种普遍性。最后，从这一基点（如果存在普遍性的话）出发，我们将竭力提出一个关于亲属关系的统一的普遍理论假说。

我们的这项努力的最后一个阶段是前几部分工作的必然后果，它旨在根据社会现象的基础的性质建立一个基本规则。这个规则能够精确地划定人类学研究领域的边界。

这一方法论似乎能够让我们锁定我们在本章开始时描绘的行为方式多样性的可理解性，并且，同时也使我们能够测定哪里存在着普遍性，哪里没有普遍性。

2. 四类个体身份认定制度的比较

人工授精和克隆技术产生之前，不论我们这个地球上各民族的文化差异多大，也不论居住的地理环境何等地不同，对于他们来说，孩子的降生是两性交配的结果这一事实似乎都是显而易见的。在任何地方，交媾都被认为是繁衍所必需的。然而，从被视为必不可少的这一性关系过程出发，人类创造了种种亲属制度：母系制、父系制、双系制等等。这种多样性的基础是由什么构成的呢？生物性的真实存在？社会性的事实？心理事实？其他事实？或者是同时由这些因素中的两种或多种成分构成？

为了解开这个谜，几代人类学家进行了漫长的接力跑，已历时一个半世纪有余，至今仍在继续。在这个领域那些出类拔萃的人物中，有几位的作品可以图解直至上个世纪末的这段探索历程的主要阶段。首先是 H. 摩尔根，他采取了生物学的立场。^① 其次是 E. 迪尔凯姆，他似乎矢志坚持社会诠释的立场。^② 往后是冯·惹奈普，他又折回生物学解释的老路。^③ 第四位是列维—斯特劳斯，他以生物学和心理学为依托，开辟了另一条道路。^④ 最后是施奈德，由于所有关于“kinship”（仅指“血亲”，不含姻亲）的诠释，包括他自己曾做出的诠释在内，最终都是以生物性为基础，他完全失望了。因此，他斩钉截铁地宣布，人类学所使用的那些概念与经验事实不符，各种诠释只不过是西方文化制造的“赝品”，为此，必须宣布抛弃它们，永不再谈论。^⑤

尽管出现种种批评，依仗在那个时代被视为具有（或几乎具有）普世性的家

①摩尔根，[1871] 1964 年。

②迪尔凯姆，1897。

③冯·惹奈普，1906。

④列维—斯特劳斯，1986。

⑤施奈德，1972，1984。

庭和婚姻的存在，列维—斯特劳斯坚持重申，布朗的单系血统理论和他自己的联姻理论依然有效。^①

一些差异极大甚至是对立的观点、一些激烈的辩论——这就是我们今天在亲属关系人类学领域继承的主要遗产，而且这种形势将难以改变。因为对真理的热爱是世人皆无法抑制的激情，而知识领域的任何进步都是在不同思想的较量中实现。只有那些重大的假说才迫使人们对其进行辩驳。

为使这个与人类学几乎同时出现的、从未休止的讨论达成一个可靠的结论，以我之见，提出以下几个根本问题是有益的：从人类学的视角，而非生物性的视角来看，是否真的存在一些不同的亲属制度？如果存在，那么为什么相同的过程（交媾和繁衍）产生了不同的制度？不同的制度是否具有共同的基础？如果有，那么是什么妨碍我们对它的察觉？

让我们从对四个民族的比较分析开始我们的探索。他们是：纳人、汉人、法国人和布基纳法索的萨莫人。这四个案例分别代表着母系制度、父系制度、双系制度和奥马哈制度。^②

母系制的纳人

纳人是少数民族中的一个农业群体。他们透过神话和转喻建构了自己的身体再现系统。根据传说，胎儿的性别是由善神阿宝竺决定的。^③女孩出生五个月之后，他便把胚胎置于她们的腹中。此后，妇女怀孕期间，同样是他向胎儿供给养料。交媾被理解为繁衍的必要条件。在生育中，男人扮演的角色是第二小提琴，即灌溉者。因为“天上不下雨，地上不长草”。“骨头”（ong）被视为个体遗传特性的载体。人人都只从其母获取骨头。己身只是母亲的“骨亲”（ong hing）。所有出自同一个真实的女性祖先的人都有共同的骨头，他们互相视为永远的骨亲，并且构成一个集团。这一集团的边界仅仅通过每个成员与母亲的联系和通过母亲与其他成员产生的联系而确定，完全无需旁系和亲等的概念。骨亲这种身份对于每一个个体和每一个集团都是永不变异的。纳人骨亲集团的最简约形式可以通过下图表示（见第 26 页图 1a）。

①列维—斯特劳斯，1986。

②这种制度规定，己身从父亲那里继承的血缘必须计算无限代，而从母亲那里继承的血缘则仅仅计算三代。

③这一细节搜集于 1997 年的田野工作时期。参阅，蔡华，2000。

从这一身体再现系统衍生出了对社会成员的个体身份认定制度。纳人不仅确立了这种肯定的制度——“谁与谁是骨亲”，而且也建立了一种否定的制度——“骨亲间禁止交媾”。不论是在人们的言说中还是在实践里，骨亲的圈子与遭受交媾禁忌的人群都是完全互相覆盖的。因此，这两个范围外延相同，而且在他们确定身份的制度和性禁忌之间也有着协调一致的关联。

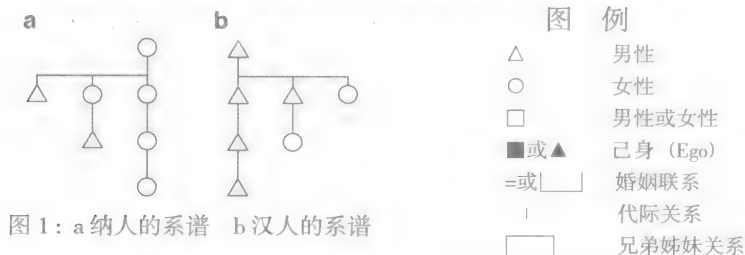
纳人社会里，不是出自同一个真实的女性祖先的两个个体或两个集团，没有相同的骨头。他们不是骨亲，而是互为外人。在互为外人的个体之间性关系是被允许的。

父系制的汉人^①

与纳人相反，中国的多数民族汉人向我们展现了另一幕场景。在这个舞台上，男人扮演着主人的角色。在汉人传统社会中，“精”被认为是来自骨头的“血”。这种“白色的血”被视为个体遗传性征的载体。女性的肚子被称为“儿窝”。男人将精置于女性腹中。然后，精形成胎儿的骨架，女人在妊娠期间把肉添加其上。

所有出自同一个真实的男性祖先，并且通过他们的父亲以及他们的父亲的兄弟而相互联系在一起的人，都被认为具有同样的骨头，而且他们互相为宗亲。这种宗亲关系被认为可无限延续。

这便是汉人的身体再现系统，由此产生了确定身份的制度：个体只与他的父亲（或者生父，在己身的生父母没有婚姻关系时）、他的兄弟姊妹、他的叔叔和堂兄弟姊妹具有宗亲关系，与他的母亲（或生母）则没有这种关系。姑舅表和姨表兄弟姊妹也被排除在宗亲的范围之外。为此宗亲构成一个边界清晰的集团，即传统上所称的“宗族”。在这里，个体以及其所属集团的宗亲身份也同样是一成不变的。下图以最简约的形式再现了这样的宗亲集团（图1b）。



^①在本书中，我取传统的汉族社会为参照系。这里使用的材料搜集于1998年我在云南省昆明市西山区梁家河镇田野工作期间。

在这种集团内部的交媾被禁止。因此,所有互为宗亲的人都遭遇同样的性禁忌。因此,宗族的范围与遭遇交媾禁忌的圈子是完全吻合的。这里同样存在着一个完美的关联。

在汉人社会中,不具有同样骨头的两个个体和两个集团相互不是宗亲,而是互为外人,因此性关系在他们之间是被允许的。

双系制的法兰西人

在欧洲,法兰西人以及欧洲的大部分民族,为我们描绘了一幅作坊的图画。在这一场景里,两性被再现为两个等价的主角。自古代至19世纪,欧洲人认为人类的繁殖通过交合实现。在这个过程中雄性的精液与雌性的血(或生殖器分泌液)相遇。关于受孕,也有一个比喻,但这次是一个与牛奶有关的比喻。根据这个比喻,雄性的精液作用于雌性的月经(或者说,男性和女性的生殖器分泌液作用于月经)与凝乳酶作用于牛奶相类似:凝乳酶使牛奶凝结,从而使它从液体状态变为固体状态。^①

例如,亚里士多德就认为:“雄性提供运动的形式和原理,雌性提供身体和材料。正如牛奶的凝结过程一样,奶是主体,榕属植物液或者凝乳酶提供了凝结的原理;在雌性的体内结成块时,来自雄性的东西发挥了相同的作用。”“当雌性子宫中的分泌物在雄性体液的影响下凝结时,后者的作用近似于凝乳酶对牛奶产生的作用。的确,凝乳酶是一种具有某种生命力的热量,它汇聚相同的部分并把它们凝结起来:相对于月经的物质来说,精液处于同样的境况中。因为牛奶与月经性质相同。”^②

《圣经》则告诉我们:“你要记住,你就像用粘土一样把我造就,你将使我复归于尘土!你不是把我像牛奶一样倒出?你没有把我像奶酪一样凝结?你给我穿上皮和肉,用骨和筋把我织就。”^③

直至19世纪初,拉马克还在谈论精液的“以太火”。一些大夫仍然谈及精液物的“放射”力或者“它芬芳的气味”。^④

①参阅白乐梦,1988,24—25。

②亚里士多德,《动物的繁殖》,法文版, Pierre Louis 译, Les Belles Lettres, 1961, 729a, 739

③《圣经》(串珠和合本),“约伯记”,十,642。

④白乐梦,1988,24—25。关于这个主题,参阅 Darmon, P. 1977。Albert Le Grand (1205—1280) 在其著述中表明他是亚里士多德的信徒。可是,关于生殖,他却认为妇女的性器官分泌液不具主动性。它像奶酪一样被男性的精液凝结。在这两种液体中又加入了第三种:经血。“当这三种液体就位之后,除血液和脂肪外,所有肢体便从这两种液体中形成。其中一种在繁殖中起积极作用,另一种起消极作用。”(见白乐梦,1988,18。)

如果说在世界的这一地区人们对于男性和女性的体液，以及子宫分别发挥的作用有不同解释的话，对于另一种东西则正好相反，人们的认识常常是一致的：这种东西被当做基本材料，来自两性的这种东西，在各种变化之后，用于构成一个新生命的躯体，并喂养胎儿和孩子。这种东西就是“血”。

例如，对于法国人而言，正是“血”，作为人们的说法，与社会事实相符：“血缘联系”，“血亲”，“同血兄弟”，等等。当地语言的词典证实了这种一致性。例如，《小罗贝尔辞典》对血的解释是：“血，传统上被视为种族特性的遗传载体”。

教会法和民法都以这种身体再现系统为基础，建构了下述身份认定制度：对于己身，在直系中，所有出自同一个男性或女性祖先的、或者出自同一对真实祖先的人，所有通过每个人的生父或生母、双亲中的一个或者两个而能够与上述祖先相连的人，都具有同样的血，并且被视为永远的血亲。这构成了关于个体身份认定的第一规则，一条肯定的规则。同样，在这个社会中，直系血亲之间被禁止交合，即这条否定性的规则适用于全体血亲。

与此同时，还存在另一条规则，它规定己身的旁系亲属中仅仅一部分被性禁忌所涉及。在旁系中的界限被确定在某个亲等上，这个亲等随着不同时代的教会法和民法的变化而不同，并且因使用罗马计算亲等的方法或教会计算亲等的方法而异。^①为此，这第二条规则将第一条规则确定的一部分血亲排斥在了交媾禁忌的打击范围之外。

最后，在这一切中又加上了第三条规则：豁免权。根据不同时期的法律，对处于被禁止结婚范围内的旁系亲属，确实出于某些特殊的原因需要结合时，可以向婚姻事务管理机构申请豁免权。显然，这后两条规则与第一条是矛盾的，它们构成了某些不和谐。这在上文陈述的两类案例中是闻所未闻的，也是不必要的。

根据这一身体再现系统，不论对于一个个体和一个集团来说，血亲的身份在这里也同样被视为是永不变易的。像纳人和汉人的身份认定制度一样，这套制度能够运行，这是肯定的。可是，人们在实际生活中注意到一个问题。根据直系的规则，因为 B 与 C 分别与 A 相等，所以 B 当等于 C。但是，根据旁系规则，B 不等于 C（见第 29 页图 2a）。因此在它们之间的交媾，进而婚姻，都是被允许的。这个矛盾从何而来呢？换言之，似乎由直系规则确定的“血亲”的范围与被性禁忌实际涉及的人的圈子不重叠。在此，也存在着一个大致的关联，但是在实

^①参阅：Esmein, A., 1929, 371—393 和 Héritier, F., 1994, 第三章。

践中这种关联关系并不自洽。原因何在？作为第一条规则的反规则，这后两条规则究竟意味着什么？

要回答这些问题必须对这一身份认定制度的所有因子做更为深刻的考查。首先，根据这套身体再现系统，每个个体都被视为同时从父母那里获取了血，为此，个体只是二分之一与其父或母相同，四分之一与其祖父母及外祖父母辈的每一个人相同，以此类推。依据这一原则，处于不同代的人们的血缘联系是通过父母、祖父母及外祖父母等等建立的。可是，严格地说，就他们相同的血的共有程度而言，他们并不完全相互同一。由此可见，建立在这些人的血缘联系上的直系规则没有考虑这一差异。因为，从这种身体再现系统出发，如果只取那些百分之百相同的人，便只剩下兄弟姐妹。在这种身体再现系统的逻辑中，血缘联系和相邻两代个体之间的相同的血之间的差异把西方人带入两难境地。直系规则否认这种差异，使他们绕过了这个两难。乍看之下，这是血缘联系优先，共同血缘的递减即使没有被消除，也是整个地被忽略了。

其次，直系规则自身也包含着一个难题。按规则，在直系中血缘联系是计算至无限的。但是，如果执行直系规则，每代人都必须计算双亲。实际上，例如从己身始，追溯几代，在属于同一个集团的活着的成员中，我们可以获得的不是一个直系，而是多个直系。往上追溯愈远，直系数量愈大。在祖（外祖）父母和曾（外曾）祖父母（等等）的系中，对于己身来说，尽皆直系。其中哪一个他们的规则所指的那个“直系”呢？是否应当把所有的直系均算为与己身有血缘联系呢？图 2b 可展示这种情形。

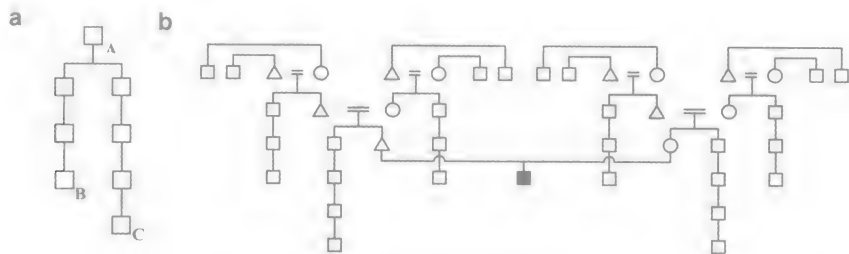


图 2：法兰西人的系谱

a 认定个体身份的规则中的二律背反 b 法兰西旁系规则中禁止性关系的范围

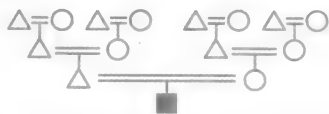


图 3：法兰西人的血缘关系规则的内在矛盾

最后，关于运作机制，真正起关键作用的是旁系和旁系计算法规则。而且，最后这条规则曾经历过非常有意思的演变。在其名为《教会法中的结婚》的著述中，A. 艾斯曼向我们报道：“结婚的范围必须被禁止至血亲关系可以延展到的地方。这一原则，在 527 或 531 年于托莱多召开的主教会议上即已有迹可查，并且在教皇格雷戈里二世治下，于 721 年在罗马召开的主教会议上将其作为正式的法律宣布。”^①“但是，这一法理必然导致一个问题：关于血亲关系，它是否有一个法定界限，或者它无限延展？因为对它的承认提出一个事实上的困难。”

“教会生存其间的罗马法提供了一个简单的解决办法，就某些方面而言，这种办法当是决定性的。在攸士丁尼时代之前的法律中，Cognatio，即出自血缘联系的血亲关系被限定于（罗马）算法的第七亲等。在这个意义上，只是截至这个亲等，每一个血亲都有一个专门的名词来指称。而在被古罗马大法官以血缘联系的名义称为血亲的那些人中，除两个属于第七亲等之外，其余全部包括在前六个亲等中。有时，法学家在介绍系谱树时确认，关于血亲关系延伸的问题，罗马大法官当时停止于此，是因为在这个亲等之外血缘的继续几乎不可想象了。这就是在保罗的《格言录》的一段话中可以找到的意思。由于西哥特的《注释》赋予这个思想一个普遍意义，而不是把它限制在继承法的范围内，从而在这个想法上它比前者走得更远。”^②

教会法演变的这一时刻为我们分析此类孕育再现系统及其蕴含提供了必要而充分的因子。首先，如艾斯曼所言，血亲关系的幅度构成一个困难。因为从己身开始，可以追溯到无穷远，如果在上溯时停在某处，例如二十代处，然后再折下来，可以被定为己身的血亲的人将难以计数。如果执行这项规则，二十代之后的情形亦同理。因为不断地混合，在任意一个区域，所有的人都将成为血亲。于是，在血亲性禁忌的规则之下，交合将因此而不再可能。这只是一个时间问题，视每个地区和每个国家居民人数的多寡而定。

由此可见，源自这种身体再现系统的思想既不能独立地直接支撑一套可以确定血亲的规则，又不能像前边我们刚审查过的两类例子一样，使交合，进而使婚姻正常运转。这样，为了使社会能够运作，界限的确定势在必行。旁系和亲等规则的创制正是对此的回应。

让我们以罗马算法的第七亲等为例继续我们的分析。在此，我们所用的旁

①艾斯坦，1929，376。

②艾斯坦，1929，376—377。

系规则同时涵盖旁系和亲等的因素。(见第 29 页图 2a)

根据直系规则,共同的祖先 A(男性或女性)同时与 B(男性或女性)和 C(男性或女性)相同,因为他同时与 B 和 C 处于直系关系中。为此,如果 A 等于 B 和 C, B 当等于 C。

而根据旁系规则(和实践),B 与 C 却转化为异质的个体。由此可见,在这类例子中真正支配游戏的不是计算至无限的直系规则,而是旁系规则。不像直系规则可能使我们相信的那样遵照血缘联系的理念,该规则表明这个社会实际采纳的是每代共同血缘比例递减的想法。因为 B 与 C 共有的血比例微乎其微。摩尔在 842 年致 Fulda 的哈东教士的一封信中似乎就是在这个方向上推理的:“建议戒绝至第六和第七代,因为,在这个方面,血缘关系愈远,安全度愈高”^①。

这样一来,旁系规则也就不能再严格地承认,或不能再绝对遵守这种身体再现系统了。与此同时,反而只有它以自洽的方式代表了这一系统。因为血缘每代递减一半的逻辑包括血缘联系的理念,同时旁系规则意味着己身所处的直系的存在。当该规则考虑到共有的血的比例递减的想法时,它也必然包含了血缘联系的思想。就这样,它克服了这个系统暗含的两难障碍。分析至此,无可否认,用做第一规则的直系规则,实为一句空话,在社会生活中,它在逻辑上无可操作性,在历史上从未被执行。由此,我们明白了 A 等于 B 和 C,而 B 不等于 C 这一事实实际上并不代表一种矛盾,而是表现得与这类身体再现系统在逻辑上完全一致并且自洽。

此外,必须明确,鉴于旁系规则的设立意在让其与交媾禁忌联合而平行地运行,在这类社会中,一方面,处于它所肯定的规定的范围内的个体实际已不再被视为部分相同的血亲,而是像出自同一对父母的兄弟姐妹一样彼此完全相同,另一方面,被排除在外的人们,实际也不再被当做部分相异,而是整个地相异,即相对于第七亲等以内的人来说,他们是外人(前引教会对此的信仰也支持这一诠释)。房事不可被部分地禁止,也不可部分地从事:要么做,要么不做。

在旁系规则和豁免权规则之下,这类社会确定其成员的身份时实际遵循的东西可以通过量变到质变原理来解读。于是,与这套身份确定制度给我们的表象相反,在此,最终确定的血亲圈子与受制于性禁忌的人的范围是严格地互相全面覆盖的,这里的关联也是自洽而完美的。图 2b 展示了在社会生活中真正被当做血亲的人们。

^①舍里尼,1991,186。

在确立界限方面，实际上，定于此亲等并不比定于彼亲等更合乎情理，例如在第七与第八亲等之间。此类决定只能是任意的、猜测的，因此它便是文化的和社会的。

实施亲等规则，这套身体再现系统已被违反，然而问题仍未能全部排除。亲等规则又由于补充了一个反规则——豁免权——而被违犯。而且，这项权利曾频繁地被教会使用，即使现在也仍然可以被法兰西共和国总统行使。万般无奈，创立这种身体再现系统以来，西方人不断地给自己添了许多烦恼。这种烦扰甚至今天依旧，当然，历史上尤甚。

最后，有必要指出，关于被选择的亲等及其计算方法，尽管在教会法或民法中不同时期的规定有所变化，但是，这种确定身份的制度的性质始终如一。用旁系规则，而且只有用旁系规则，此类社会才能成功地建立认定身份的制度，即，相对于己身来说，把一个社会中的全体成员分成两类：他的同类（即他的血亲）和他的异类（即他的外人）。由此，像其他社会一样，使交媾成为可能。

奥马哈制的萨莫人

在布几纳法索，萨莫人为我们谱写了一曲二重唱，其中男声辽远而女声短暂。在这旋律中，“母亲的血用于制造孩子的躯体和骨架，父亲则通过精液的不间断输送为其提供全部起始要素。”^①“在孩子的一生中，每个个体用骨头的粘液自己制造一部分血，补充到最初来自父亲的那部分中。从第四代开始，来自其外高祖父母的那部分血便消逝了，而来自其父方祖先的组成部分却始终存在。”^②

如此，己身在世或过世的血亲共分布在九个集团中。他们是父亲的集团（见 1）、母亲的（见 2）、祖母的（见 FM，3）、曾祖母的（FMM，4）、外曾祖母的（MMM，5）、外祖母的（MM，6）、外祖父的（MF，7）、外曾祖父的（MMF，8）和外曾祖父的（MFF，9）的集团。^③当我们深入到细节中时，假设每对夫妇生有一男一女，原则上说，这些集团似乎当分布在 54 个支系中。这一复杂的情形可以通过下列图表（见第 33 页图 4 a、b 和 c）展示，正方形和图 4 c 中的圆圈各代表一个支系。^④

① 噢若和艾丽铁，1982，130。

② 噢若和艾丽铁，1982，130。

③ 这里使用的是盎格鲁塞克森的亲属称谓缩写，己身表示参照者，F= 父亲，M= 母亲。例如，FMM= 父亲的母亲的母亲。

④ 噢若和艾丽铁，1982，152。

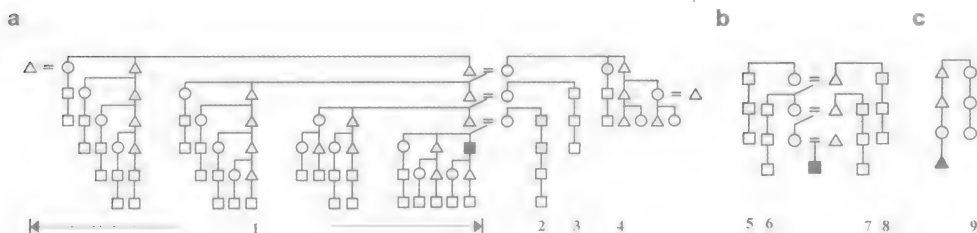


图 4：萨莫人的系谱

a) 萨莫人的父系系谱 a 2、3、4、b 和 c 萨莫人的母系系谱（图中的每一个方块和图 C 中的最后一个圆分别代表一个支系）

该案例的特殊性寓于来自母亲的血每代递减的想法：三代之内（含第三代），在己身的血中，这部分血被当做逐渐衰减，但是仍然存在并且具有实质性意义；而三代之后，它便被视为零。而父亲的血却在其中始终具有代表性。鉴于这一身体再现系统以父方血的恒定性和母方血的衰减性为特征，我将萨莫人的身份认定制度定性为“双边不对称制度”。

在该制度中，我们也发现这样的现象： $A = B$ ， $A = C$ ，可是 B 不等于 C 。但是这仅仅发生于女性支系中，并且是他们的身体再现系统的直接后果。显然，这里也涉及量变到质变的原理。此外，作为一个类处理，血亲们相互之间是完全同一的。

我们还看到，于萨莫人，“血”是个体遗传性征的载体，对于己身和他的集团来说，血亲身份亦永不变易。同样，血亲构成一个边界明确的群体，在其间交合被禁止。而两个没有相同血的个体互为外人，在他们之间交媾被允许。由于整个血亲集团完美地覆盖了被性禁忌所涉及的范围，这里也存在着自洽的关联关系。为此，萨莫人的身份认定制度由三项规则构成：血缘规则（血是个体遗传性征的载体），父系血缘计算至无限的规则和母系血缘三代之后消逝的规则。

综上所述，我的论点之一是：以身体再现系统为基础，这四类社会各自建立了自己的个体身份认定制度。不容置疑，这种制度构成了亲属制度的文化基石。^①

①有必要指出，为了方便论证，我们暂时满足于以下等式：（文化的）亲属关系 = （文化的）血缘关系 + 姻缘关系。在下文的审查中，我引用其他著者时，将把他们使用的 *parenté*、*consanguinité*、*kinship* 和 *consanguinity* 等技术词汇置于括号中，以便引起读者注意，这些著者使用这些词汇时使用的是生物学的意义，从而避免理解这些词汇可能带来的歧义。

一朝说破，亲属关系的基础的这种文化属性显得十分明显而简单。人们不禁要问，那么是什么东西潜藏如此之深、力量如此之大，以至于使得亲属关系根据的文化性质在我们揭示它之前得以逃脱亲属关系人类学的把握呢？为了获得答案，我将对五位学者的相关研究做一回顾。

3. 摩尔根的生物学论点

在亲属关系人类学的历史上，尽管摩尔根、迪尔凯姆、冯·惹奈普、列维-斯特劳斯和施奈德的贡献有着巨大的差异，但是他们处理“血缘关系”（consanguinity 或者 consanguinité）这个主题的视角却只有细微的差别。他们的假说曾经被默认或公开接受，至今在该领域的研究中对一个或者各个方面仍具有影响。有鉴于此，笔者基本上将只针对他们关于血亲问题的论点进行审查。

我们知道，摩尔根在亲属关系的研究中使用的是演绎推理的方法，而不是归纳推理的方法。他将亲属称谓等同于亲属制度。在他看来，每种亲属称谓就是血亲关系和姻亲关系的一种形式，因此它也就是一种亲属制度；并且亲属制度仅仅分为两种根本不同的类型：描写式和类分式。“最后，因为亲属制度源于必要性，是一种家庭制度，它的作用在于通过血亲关系来组织家庭。”^①从这一系列的混淆出发，他创造了诸如兄妹婚、群婚等一套纯属想象的制度。

纯粹的生物学立场

亲属称谓、亲属制度和家庭制度是三种不同的事物，将它们视为同一种东西本身就是一种错误。但是，更为严重的问题是摩尔根处理亲属关系的方式：

亲属关系分为两类：第一类，血缘关系或通过血建立的关系；第二类，姻亲关系或通过结婚建立的关系。血缘关系是出自同一个祖先的一些人之间的关系，它亦分为两类：直系的和旁系的。直系血缘关系是存在于两个人之间的关系，他们一个出生于另一个。旁系关系是存在于这样一些人之间的关系：他们有共同的祖先，但是一个并不出自另一个。结婚关系则因习俗而存在。^②

①摩尔根，1871，457—468，11。

②摩尔根，1871，457—468，17。

上文刚刚分析的四类案例证明，家庭组织只有满足这样的条件才能运行：所谓的“因为血而存在的血亲”之间的联系，是由以文化事实为基础而建立的关系，而非以生物事实为基础而确定的关系构成的，即便西方的双系制度亦不例外。

摩尔根又写道：

假如提出这样的问题：自然在多大的程度上提出一种统一的方法，或者统一的方案，以区分若干种（血亲）关系，并且能够把血亲关系排列在直系中，这个问题是很难回答的，除非首先设定在每一对人之间的结婚是自古而然的，从而能够确定全部亲属的各种系列。在这一点确立或假定后，将会发现在人所能设计的任何形式之下，都存在着一个自然的系统，就其本质而言这是一个可用数字表示的系统；任何一种形式，由于都建立在自然的规则之上，所以它们均既是普世的，又是永不变易的。^①

自然本身不能向我们的祖先提供任何东西，即使如摩尔根所假定，结婚现象自古而然，自然同样永远三缄其口。在生物学诞生之前，与生殖相关的人体器官的运作机制，作为自然的一部分，是不为人知的。因此它在人的意识中根本不存在。这类不存在不能告诉人们任何东西。况且，没有任何一个民族以遗传系统为基础创造确定个人身份的制度。上述四类案例证明了与摩尔根的想法相反的事实：他们的身体再现系统是通过这些民族自己做出的规矩来呈现，而且这些系统的表达形式大相径庭。

典型的民族中心主义

在处理人类学的主题时，怎么可以自动地把物理的“血”或者生物学的“血缘关系”当做公理呢？如果说我们可以一目了然地发现摩尔根在分析所谓亲属关系时仰仗的是生物学的规律的话，那么这一错误却不仅仅源于唯科学主义，民族中心主义是这个错误的另一个重要根源。摩尔根将罗马人的亲属称谓当做“科学的”，并且对它进行赞美即是明证：

罗马的形式具有特殊的价值，它既不模糊也没有被复杂化。它包括了所有的用于分析任何给定案例之排列和描写的必备要素；所有的这一切对于正确地理解后代都具有实质性的意义。^②

^①摩尔根，1871，457—468，11。

^②摩尔根，1871，475—468，23。

没有必要进一步追究罗马血缘制度的细枝末节。它主要的和最重要的特征已经做过介绍，并且是用足以使其可以被完美地认识的方式介绍的。由于其方法之简单、描写之精当、按系属安排之清晰、对自然的反映之真实，以及称谓系统之美妙，它是无可比拟的。它雄踞人类曾完成的一切亲属制度之首，它为罗马的智力曾有机会触及的所有事物之一提供了一个图解，它一劳永逸地为该制度奠定了坚固的基础。^①

关于民族中心主义，没有比这段话更典型的例子了！

“因此不论可以假设来自自然之声的规定如何，这些规定在一切时代、对于所有人都必然是一致的，因为社会存在的条件是相似的。”^②摩尔根从上述认定出发，做出了如下判断：

人类的各种大家族的亲属关系制度中存放和保藏人类的思想和经历中一部分最古老的记忆。自人类在地球上存在的最早时期以来，它们被作为遗传制度，通过血的渠道向下传递；但是它们同时也揭示某些随着人类在野蛮时代的经验的增长而发生的肯定的和进步的变化。^③

因此，在可以理解的意义上，迄今为止发现的所有（亲属制度）形式可分为两类：描写式和类分式。就它们的基础观念而言，这两种方式互为反面。作为血缘关系制度，每一种方式都包含着一种对血亲的描写和分类的设计，这种设计的形成过程就是智力和知识活动的后果。^④

如果说对摩尔根的进化论和他就各个民族的智力和知识提出的错误判断已没有必要继续进行批评，那么指出唯科学主义至今仍旧对诠释各类不同亲属制度间的差异产生着负面影响却是十分重要的。

各种身体再现系统的等价性

第二章对四类案例的分析毋庸置疑地揭示，摩尔根所声称的“普世的”和“不可变易的”“自然制度”在任何地方都不存在，也不可能存在。

的确，各式各样的身体再现系统和种种身份认定制度早在远古即已形成。对于我们来说，似乎可以肯定，若干世纪以来，每一种同类的系统和制度都发挥着

①摩尔根，1871，457—468，27。

②摩尔根，1871，457—468，427。

③摩尔根，1871，VI。

④摩尔根，1871，VI I。

作用，它们从来没有、也不需要关于孕育的精准知识。它们属于文化规则的范畴，与自然法则毫不相干。不论在遗传规律发现之前还是之后，这种情形始终如一。

人类的所有集团的确皆确认下列事实：人分为两性，他们有血、骨头、奶水、精或出于性器官的液体，等等，以及交媾、妊娠和生产三者之间相互关联。但是，与摩尔根的想象迥异，出现关于繁殖的多种不同解释的原因不在于各个集团的智力差异，也不在于他们知识水平的不同。十分简单，这些身体再现系统之间的差异源于如下事实：每个民族把身体的一些成分当做繁殖的决定性因子，时而，还加上一种神或者上帝。换言之，这一切仅仅是因为不同民族对于生殖问题的认知和想象不同，他们对这个问题所达成的判断依据的因素不同，依据的各种因素的组合亦不同。一个民族并不需要格外发达的智力，也不需要特别精致的知识就能够产生一种关于繁殖的观念。

同样真实的是，如果将这些民族所认定的因素做一个比较，我们就会发现，这些因素属于完全不同的范畴。在西方人的身体再现系统与生物学证实的身体运作机制之间的巧合，或者说相像，丝毫不能改变这种身体再现系统的文化属性。再者，如上文指出，倘若将西方的身体再现系统中包含的想法用作制度的基础，它们将无法使一个社会运作。因此，同理，遗传系统永远不可能承担文化规则的角色而不引起逆运作机制^①。没有文化的介入（例如，在第七与第八亲等之间，不存在本质的差别），即，不固定一个适当的性禁忌的亲等，西方的亲属制度将立即变得无法操作。除可能引起的逆运作机制外，罗马制度并不比其他制度更优越，尽管它与生物学认定的东西比较相近。因此，没有什么能比把西方的身体再现系统与遗传学规则混为一谈更荒谬的了。

身体再现系统的因子及它们之间的关系因民族的不同而不同，所有的解释都在那个特定民族的文化逻辑中成立。因此，没有一个判断比另一个更武断。从人类学的角度观之，由于所有身体再现系统和所有个体身份确定制度都能顺利地运行，因此它们是等价的。

关于人类学对亲属关系根据的认识，在我看来，关键的迷障正在于对遗传学的误用。今天，摩尔根之外的一些人仍被深深地禁锢着。我们将在后文中再次回到这个问题上来。

① “逆运作机制”指：一项制度的各项规矩之间的逻辑关系导致这项制度本身最终没有可操作性。

4. 迪尔凯姆的隐性生物学立场

迪尔凯姆在他 1898 年发表的著名《批评笔记》中，十分肯定地宣布：“血亲关系（parenté）和血缘关系（consanguinité）是非常不同的东西。”“它（血亲关系）要么是一种社会联系，要么什么都不是。”^①他努力在血亲关系和血缘关系之间建立区分，认定前者是社会的，后者是生物的，并且尝试将血缘关系排除在社会学研究之外。毋庸置疑，这一努力标志着亲属关系人类史上的一个转折。可是，真的像自 1898 年以来人们相信的那样，迪尔凯姆最终将亲属关系领域的社会事实与生物事实分离开了吗？

区分社会事实与生物事实的尝试

让我们仔细地审查一遍迪尔凯姆的主要论点：

只需要接受血亲关系与血缘关系是非常不同的东西即可，这对于任何了解家庭演变的人都是显而易见的。血缘关系不是血亲关系的充分条件。因为，至今未被承认的私生子，在血亲这个词的社会意义上，仍然不是他的长辈的血亲；他与他们没有任何家庭联系。同样，在罗马，一个孩子并不仅仅因为降生这一事实便成为他所出生的那个家庭的成员；还必须由父亲通过一个适当的仪式将他作为血亲来接纳，并且，通过解除监护权，父亲同样可以终止全部社会血亲关系（parenté），尽管众所周知整个生物血亲关系（consanguinité）依旧。血缘关系亦不是血亲关系的必要条件，因为被过继者是领养者及其血亲的血亲；然而，在这些人与他之间，没有共同的血。最后，即便在二者一致的地方，血亲关系亦并非总是随血缘关系而变化；在罗马，血亲关系在孩子与父方血亲之间比在其与母方血亲之间的关系更紧密，而在母系

^①迪尔凯姆，1898。

家庭制度下情况正相反。然而，生物联系尽皆相同。

确实，血亲关系本质上由社会强加于某些个体的法律和道德的义务构成。这些个体属于一些集团，一般而论，这些集团的成员都同出一源，或者他们认为如此。但是，如果说这是一项普遍条件的话，它却不是绝对的，亦非必要的，而且，尤其是这些义务既不像生物血缘关系一样递增，也不完全像它那样分类。诸多与生物血缘理念无关的理由可以用社会在家庭的不同成员之间安排内部权利与义务的方式来限定社会。社会结构的某种特殊性、某种宗教信仰都可以使得，在一地，孩子与母亲的联系比与父亲的更紧密，在另一地则更疏远，孩子与一个的生活比与另一个的更亲密。于是，孩子与这两个人并不是同等程度的血亲。一句话，血亲关系因组织家庭的方式的不同而不同，因家庭拥有成员的多寡而不同，因给每个成员安排的位置的差异而不同，诸如此类。然而，家庭组织首先取决于各种社会需要，因此，它只与血缘的纯粹生物性的事实维持着一种非常松弛的关系。（着重号系笔者所加）

一俟完成这一区分，各种亲属称谓就变得可以解释，并且具有教益。它们所告诉我们的就是，最初，更准确地说，在这些称谓系统为我们保留了记忆的那个遥远的时代，血亲关系几乎完全独立于生物血缘关系之外。至少，这种独立性从来没有如此之大。^①（着重号系笔者所加）

甚至仅仅出生本身也不足以使孩子成为社会的一个真正完整的成员；必须有一些宗教仪式叠加其上。因此生物血缘关系的想法完全是处于第二位的。为此，血亲组织表达着一种完全不同于系谱关系的含义就是十分自然的了。^②（着重号系笔者所加）

整个血亲关系都是社会的。因为它本质上由社会所承认的法律和道德关系构成。它要么是社会的，要么什么都不是。^③

倘如迪尔凯姆所言，“血缘关系既不是血亲关系的充分条件，更不是血亲关系的必要条件”，那么怎样并且为何家庭还与血缘关系这一完全生物性的事实维持着一种“松弛的”关系，而不是与它毫无关系呢？这种“松弛的”关系又是怎样的呢？为什么血亲关系仅仅是“几乎”完全独立于血缘关系之外，而不是彻底地独立于它之外？为什么生物血缘关系的想法还处在“次要的地位”，而

①迪尔凯姆，1898，110—111。

②迪尔凯姆，1898，112。

③迪尔凯姆，1898，112—113。

不是干脆处于域外呢？在此，重要的不是弄清这是一种“松弛的”、“几乎完全独立的”或者“处于第二位”的关系，而是弄清在生物血缘关系与社会血亲关系（即法律关系）之间是否存在着某种关系，或者根本就没有关系。捕捉这两类事实的本质，而不是它们之间的联系或者区别的程度，这才是根本的问题。由此可见，迪尔凯姆的论述并不支持他建立这种肯定性陈述：“它（血亲关系）要么是一种社会联系，要么什么都不是”，尽管他那语气至为肯定。实际上，他向我们做出的论证结果正好相反：血亲关系是一种社会联系，但是它也与生物事实相联系。在此，可以认定，迪尔凯姆要真正将生物性的血缘关系与社会性的血亲关系分离开，并且将前者排除在社会学研究领域之外，还缺乏某种东西。

迪尔凯姆论证中的二律背反及其根源

迪尔凯姆肯定生物的血缘关系与社会的血亲关系属于两个完全不同的范畴，社会血亲关系的存在不需要生物血缘关系，而在其论证中则正相反，他把它们紧密地联系在一起。那么是什么把迪尔凯姆引向这种其形式上的结论与其推理的基本蕴含之间的二律背反呢？

从上述引文可见，迪尔凯姆认为，“血缘关系”（consanguinité）这个词汇表达一种生物事实。他的这一基本陈述站得住脚吗？

迪尔凯姆所说的“血缘”在法文里是“consanguinité”，对此词作一词源学考察或许能帮我们洞察他的迷失。例如，对于法兰西民族的社会，根据1963年大学出版社的《Littre》，CONSANGUIN一词是源于13世纪的拉丁词 consanguineux。作为形容词，它的含义是：“仅仅与父方有血亲关系的，如：仅仅父方的血亲兄弟、血亲姐妹；父方血亲与母方血亲。”至于“consanguinité”一词（源自1277年的拉丁词 consanguinitas），它指的是父方的血亲关系。在遗传学中它指的是遗传给同一始祖的后代的显性的或隐性的、正常的或病理的相同的遗传性征。”2001年版的《Le Grand Robert》介绍了大致相同的意思：“将出自同一父亲的孩子合并在一起的联系。”

显而易见，早在我们拥有任何关于生物学知识之前，13世纪时，无论“consanguinité”一词的意义是什么，它的第一个含义描绘的就是一个文化事实，并且它与我上文称之为“社会血亲关系”的东西完全相符。^①然而，迪尔凯姆却无意地将“consanguinité”（血缘关系）当做不言自明的东西，把它视为一个生物

^①参阅，蔡华，2000b，以及《纳人》的结论，2000a。

学词汇，而这只是该词很晚近才出现的第二个含义。

迪尔凯姆所处的时代正值生物学在遗传学领域获得长足的进步。可是，即使是在生物学家那里，“consanguinité”这个词也从未被用作生物学的术语。因为，众所周知，起遗传性征的物理载体作用的不是血，而是基因。后者处于细胞的染色体中，而细胞构成了生物。^①《大英百科全书》“consanguinity”词条的作者非常正确地写道：“以当今的含义而论，consanguinity 是一个遗传学概念。从生物学的视角出发，这个词汇本身是不合适的（就像“混血”和“高贵的血”这类词汇一样）。因为前辈的遗传份额并非作为血流向后代，而是通过寓于细胞核染色体中的基因来传递的。”^②

“consanguinité”这个词的生物学含义只不过是其本意义的一个转义。源于西方传统的身体再现系统与生物学证实的生物联系之间的相似性让这个转义散发出巨大的迷惑性。大英百科全书的编者将“consanguinity”这个词条委托给一个生物学家撰写便是被该词的转义所迷惑的一个极有说服力的证明。由此可见，单是唯科学主义还不足以将迪尔凯姆引向谬误，还必须有一个第二个理由，一个文化的因素，即民族中心主义，才使他无可避免地犯下这个错误。

法律维度的民族中心主义

有必要强调，在《批评笔记》中，迪尔凯姆仅仅在狭义上使用 parenté（血亲关系）这个词，更精确地说，是在法国的法学的意义上使用，而不是在该词的广义上使用。他写道：“整个血亲关系都是社会的，因为它本质上由被社会认可的法律和道德的关系构成。”^③这样一来，它的内涵就与法语中“filiation”和拉丁语中的“filiatio”这两个词的传统意义没有什么两样了。^④迪尔凯姆诠释血亲关系的这种主导倾向揭示了其民族中心主义的另一个侧面：法国法律的影响。这种处理问题的方式后果极其严重。因为将广义的 parenté（亲属关系）简化为 filiation，意味着对 filiation 这个概念的排斥，同时还意味着即使不是彻底排除，也是忽视兄弟姊妹关系和姻亲关系，从而给没有仔细地通读过他的《批评笔记》，只是通

①戴·格鲁奇，J. Hérédité, Encyclopaedia universalis 《百科全书》，巴黎，1985，255—259。

②《大英百科全书》，牛津大学出版社，550。

③迪尔凯姆，1898，111—113。

④“filiation”这个法语词汇指的是两代血缘亲属之间的继承关系，包括血缘关系和姓氏、头衔、财产等的继承。而“parenté”这个法语词汇在广义上是指所有的亲属关系，包括血亲关系（含兄弟姊妹关系）和姻亲关系。

过引语（“血亲关系与血缘关系是非常不同的东西”，“它要么是社会的，要么什么都不是”）而了解其观点的人一个错误印象，似乎在此，parenté 这个词是在广义上使用。因当地法律而产生的民族中心主义的这种有害的影响在 20 世纪初叶英国学派关于血亲关系的研究中同样表现得极其充分。我们熟知，该学派迎接并忠实地追随了迪尔凯姆的社会学思想。

同样是在这篇笔记中，迪尔凯姆指责威斯特马克道：“在他（威斯特马克）看来，正如常识认为的那样，真正的血亲关系与生物血缘关系被混为一谈，前者只不过是对其后者的表达”^①然而，在迪尔凯姆看来，就像常识认为的那样，或者用他的说法，就像“对于任何了解家庭演化的人来说”一样，血缘关系只能是生物的。在知识论的层面上，迪尔凯姆和威斯特马克以同样的方式、在同样的地方受到掣肘，因为他们各自的窘迫仅仅是程度不同而已。为此，无可置疑，民族中心主义和唯科学主义实为痼疾，当我们被感染时，它们总是强加于我们的无意识层面，因为它们是作为群体对事物的再现而发生作用的。仅仅在理论上接种疫苗，或者自信身为反民族中心主义者，不足以最终彻底摆脱这种病毒。

所以，关于血亲关系，例如在法国社会中，我们应当处理的是 consanguinité（血缘关系）这个词的传统含义和它所指涉的东西，而不是该词的转义所表达的内容。涉及社会研究时，问题也就不再是弄清生物的血缘关系是否构成血亲关系出现的必要和充分条件。因为，它根本就不是相关的条件。

由于无意识地唯科学主义和民族中心主义所左右，迪尔凯姆在试图排除只被当做遗传事实的血缘关系的过程中，也一举堵塞了通往寻觅 consanguinité（血缘关系）一词真正内涵的道路。

与权利和义务相分离的血缘身份

最后，有必要指出，血缘身份与权利和义务并不像迪尔凯姆的论点所蕴含的那样总是具有共生关系。在许多父系社会中，不论是私生子、未被母亲的丈夫承认的孩子，或者是在与父母中的一方断绝关系之后不再对这个长亲拥有权利与义务的孩子，如果孩子系该长亲的手笔，那么他们之间的血亲关系将始终有效。若孩子是姑娘，在她与其生父之间，交媾依然永远都被禁止。同理，一个男孩与他叔叔的女儿之间的性爱亦永被禁止。因此，社会血缘身份与作为家庭成员的身份，以及在家庭内部财产方面的权利与义务，是可以分离的。

①迪尔凯姆，1898，113。

关于过继，存在着两种类型：在第一类中，被过继者在自己原有的社会血缘身份上加上了过继者的社会血缘身份。这里指的当然是被非社会血亲的外人所领养。可是，不可忘记的是，当事人始终保持着其出生时的社会血缘身份；在第二类中，被领养者只是维持自己的社会血缘身份，并不接受过继者的社会血亲身份。两种类型中，这一原始身份都把被过继者置于与他（或她）原来的团体的社会血亲成员的性禁忌之下，尽管他（或她）与后者已不再具有直接的权利与义务。在这类情况下，个体的社会血缘身份与其权利和义务呈现为完全分离的状态。

过继的文化背景

由于过继而产生的血缘关系的确仅仅是社会性的。但是，无论是什么类型的过继，也不论于何种群体，显而易见，过继皆不可能构成唯一的、或者占主导地位的获取孩子的方式。因为过继是以正常的、自身即为社会性的繁殖方式为前提的，并且它本身就需要嫁接其上。它只是一种辅助方式，或者更准确地说，一种在不育、孩子丧生于事故、灾难或战争的情况下的补救手段。实际上，不论被过继者是否接受新的文化血缘身份，我们始终是通过社会的血亲关系才能把握孩子与其父或母之间联系的本质。

由此可见，在确定每个个体的社会身份时，社会血缘关系发挥着基本的决定性作用，而权利和义务所产生的作用只是其后果。即便对其生父既无权利亦无义务，孩子依然具有与其相同的社会血缘身份。鉴于社会血亲关系和社会血亲性排斥定律是两项基本的社会原理，推至极点的分析表明，西方人称之为“自然的孩子”（意为“私生子”）没有人们通常所相信的那么自然，而在汉人社会中，“私生子”亦并不那么“私”，他们同样具有社会性的身份。

5. 冯·惹奈普的唯科学主义成见

19世纪与20世纪之交,人类学开始将目光投向了不同民族的繁殖观念(即我们今天称之为“身体再现系统”的东西)。冯·惹奈普如果不是第一个,也是第一批处理这个主题的学者之一。那么他是从什么立场出发来进行分析和比较的呢?

澳洲土著的繁殖观念

在《澳大利亚的神话与传说》^①中,冯·惹奈普研究了斯宾塞和季梭报告的澳洲土著的观念。即便与近来的研究相比较,其视角亦颇具代表性,值得细加考察。

居住在昆士兰埃尔湖畔的乌拉布那人是迪艾黎族的一部分,他们认为,在被称为“乌拉拉卡”的神话时代,生活着一小群既是动物又是植物、同时也是人的个体。人们不知道它们来自何方,只知道它们本领超群、能入地行走、上天飞翔。在游荡至埃尔湖畔后,他们安顿于帕勒町塔的几个地方,形成了一些单个的小精灵,人称“迈噢尔黎”,意为“孩子精灵”。此后,这些精灵演变成了人类。乌拉布那人便是他们的后裔。由于源出不同类型的祖先,孩子精灵形成了不同的图腾集团:由蛇祖安置的集团构成了蛇集团,由雨祖安置的则成了雨集团。每个男人或女人都拥有自己的孩子精灵,一个人过世之际,孩子精灵便回归其帕勒町塔,以便再次转世。为此,在乌拉布那人的观念里,“帕勒町塔”代表着神圣源泉——孩子精灵的集散地。自神话时代以降,孩子精灵便以这种循环的方式不断转世:从“帕勒町塔”来,又回那里去。^②

①冯·惹奈普,1906。

②冯·惹奈普,XLVI—XLVII。

乌拉布那人的近邻阿伦塔人有着类似的信仰，并且更为精致。根据神话，他们居住的地方分为不同的领地：俄克纳尼克拉，类似于乌拉布那人的帕勒叮塔。它们以一些石头和树木构成的圣物为标志，名曰：楚琳嘎。通常，楚琳嘎呈椭圆形，饰以图画或雕刻。这些圣物被认为汇集了阿勒钗琳嘎时代（类似于乌拉布那人的乌拉拉卡神话时代）祖先的宗教魔力。孩子精灵就居住并埋伏其中。每当瞥见令其动心的女子路过，孩子精灵便进入她的躯体，同时将一个圣物抛置于地。不久，女子便怀有身孕。产后，女子会告知丈夫那个她认为自己接受了孩子精灵的圣地，以便丈夫与他的父亲和兄弟一道前去寻找神灵留下的楚琳嘎。楚琳嘎的形状和装饰上有孩子精灵所属的图腾的标志。这也就指明了新生儿的图腾。在找不到楚琳嘎的情况下，人们会用圣木雕就一个，并根据老人选择的图腾画上相应的装饰。个体肉身过世时，神灵返回故地，以待下一轮回。^①

冯·惹奈普认为：“阿伦塔人及与其有亲戚关系的部落保留着那种不可动摇的想法，孩子不是性行为的直接后果，无需通过这一行为便可形成。对于母亲，性行为充其量不过是怀孕的一种准备，是对一个预先已经形成的、居住在某个俄克纳尼克拉的孩子精灵降生的准备。”这一点被作者多次肯定。^②图利河畔的居民认为，在动物那里，受孕是性行为的后果，而人却不是这样。这一点甚至成为人类高于自然界其余部分的证据。^③

冯·惹奈普审查了澳大利亚其他民族（如：凯梯施人、汶玛特杰拉人、瓦拉蒙嘎人、沃尔盖阿人、特兢季黎人、犍基人、篦宾伽人、玛拉人和阿努拉人）的特点之后认定：“就这样，在这片广袤的土地上，在大量的部落中，统治着人们的是这种信仰：现存于世的每个个体俱为祖先精灵的转世。”^④

那么，怎样理解和解释这些文化和神话现象呢？

在从对迪尔凯姆、A. 朗以及其他观点的批评向他自己的诠释过渡的时候，冯·惹奈普做了一个极为短小的比较和一个注释，其中他的诠释颇有意思。他写道：“实际上，文明人自己对与生育机制有关的一切的无知也确实令人惊愕，任何医生都会告诉你情况就是这样，这与半文明人相差无几。从这一视角观之，澳大利亚人既非特类，亦非反常。”^⑤

①冯·惹奈普，XLVI—XLVIII 和 L。

②冯·惹奈普，p. XLVI—XLVIII，et L。

③冯·惹奈普，LI。这两份民族志至为精彩，它们将作为补充案例用于下文的比较中。

④冯·惹奈普，LX。

⑤冯·惹奈普，LX。

然后是他的注释：

别忘记，我们对于这个问题的知识刚刚可以追溯到两个半世纪之前。是斯瓦麦丹（Swammerdam，卒于1685年）第一个认定雄性的精虫与雌性的卵子的接触是怀孕的必要条件；自那以后，又获得少许进步。尽管特别是从分子的层面观之，怀孕的机制即便生物学家也依然模糊不清。总之，我们对这些问题的少量知识远远没有深入工人或农民大众，他们仍然停留在那些早已过时的理论上。^①

关于生殖机制，冯·惹奈普认定“文明人”和“半文明人”几乎同样无知。这本有可能导向对这两类人认识状态的同质性的发现，但是，很遗憾，他没往这个方向推进他的思考。对于澳大利亚人关于性行为与怀孕无关的想法，他提出了如下诠释：

在澳大利亚人看来，母亲怀孩子并不意味着是她造就了孩子。她只不过被视为一个临时的储藏所。可能他们的这种想法部分地产生于对有袋类动物的观察。^②

再者，他们的信仰建立在他们的经验之上。在所有的部落里，人们把小姑娘许配给老头，后者在她们成熟之前便可以接近她们。不言而喻，在这种情况下，性行为之后并无怀孕发生。正如M. 洛斯所指出的那样，对于这种信仰的部分解释正出于此。此外，我们已看到，在足够多的情况下，一个女人得连续接受好几个男人，而我们知道，鲜见在这种条件下完成的性行为能造成身孕。另一方面，过早的性行为，或者短时期内过度重复的性行为会导致器官紊乱，这，即使不是解除受孕的可能，至少也会减少或扰乱怀孕的概率。更有甚者，澳大利亚人，至少是北方人，经历和实行某些马尔萨斯主义的做法，而可能不太去猜测其后果。最后，没有任何丧葬仪式、没有任何末世信仰会引起对尸体的解剖。于是，根本不存在任何有利于引起解剖学和生理学研究的机会。

为此，性行为导致怀孕的情况在澳大利亚人看来只不过是意外现象就是十分自然的了。从而，他们认为有根据识别的唯一关系便是一种巧合关系，而非因果关系。^③

在分析之末，他再次补充道：“我认为没有必要一再强调：澳洲中部、北部和东北部的澳大利亚人不善观察。”^④

①冯·惹奈普，LX。

②冯·惹奈普，XXVI—XXVII。

③冯·惹奈普，LIX—LXI。

④冯·惹奈普，LXVII。

这一认定似乎暗含“文明人”很善观察。可是，他刚刚告诉我们：“文明人”本身对于整个生育机制的无知令人惊愕。法国工农大众时至20世纪初仍坚持的理论早已过时。如果人们沿着他在这一比较中肯定的意见往下推理，只能导出这样的结论：并非仅仅“半文明人”观察能力欠佳，“文明人”同样“不善”观察。

那么，冯·惹奈普的比较所引申的结论与他的分析性诠释之间存在的这种不协调从何而来？我们看到，在第一部分，被比较的项是“文明人”和“半文明人”，可是，在他的诠释中，被比较的项却是“半文明人”和生物学家。在此我们捕捉到了一个变化：“文明人”消失了。不论这一变化是不清楚的，或者甚至是无意识的，都无关宏旨。问题在于：是什么把他引向偷换概念？

为了找到答案，让我们迅速地考察一下他对亲属关系所持的观点。

我把对胚胎形成和生殖机制的看法置于整个婚姻规定和亲属制度的基础部分。这两种生物现象是最初级的。（着重号为笔者所加）甚至在人组成家庭之前（不论家庭是像达尔文和J.-J.阿特金森所认为的剑水蚤型，还是圣经型、母权型，或者其他类型，都不重要），交媾、胚胎形成、怀孕和诞生都是思考、诠释和假说的对象。^①

从这段引文中，可以抽出几个问题。首先，根据《小罗贝尔辞典》，作为法语中的自然词汇，“胚胎形成”和“生殖”的使用分别出现于12世纪和13世纪，而现代生物学的诞生要晚得多。在生物学问世之前，对繁殖的诠释都是不准确的。由于这两个词汇所指的含义只能是那个时代的诠释。这些诠释的内容当视为文化现象，而非生物学现象；其次，在完成田野调查的那个时代，土著们的词汇中是否存在与在文学的意义上、或在医学意义上使用的胚胎形成和生殖这两个词的对应词汇和概念？他们的转世理论似乎足以排除肯定性的答案。最后，也是最重要的，孩子精灵的转世过程远不能等同于今天生物学所告诉我们的胚胎形成和生殖，而更像一种个体的形式不断地从一个人转化成另一个人。有鉴于此，从人类学的视角观之，显而易见的是，孩子精灵的转世不是、也永远不可能被当做生物现象，而是一种文化现象。

随后，冯·惹奈普说：“血统制度的改变来自于对胚胎形成和生殖机制的看法的变化。”^②

^①冯·惹奈普，XXXII。

^②冯·惹奈普，XXXII。

在冯·惹奈普看来,由于胚胎形成和生殖是生物现象,生物学家对其真正机制的发现导致了西方舆论的改变。因此,不言而喻,最后这种意见应当代表着文明人的看法。这就是为什么“文明人”这个项在他的诠释中无解释地被悄然隐去,并且代之以“生物学家”一词的原因。

此外,倘若根据冯·惹奈普的观点,胚胎形成和生殖是生物现象,那么对于它们的机制的看法,无论是“文明人”的看法还是“半文明人”的看法,最终必然归于同一种看法。这便是冯·惹奈普真正达成的论点。这充分证明,他最初是从唯科学主义的立场出发的。因为冯·惹奈普的论证是,生物学家的看法成为了包括作者在内的“文明人”的看法。换言之,他已放弃了过时的理论,接受了生物学家的新理论。由此可见他的唯科学主义立场与民族中心主义立场毫无二致。

冯·惹奈普不是把澳大利亚人、“文明人”的看法或信仰视为文化现象,并对它们进行比较,以明确这些看法和信仰分别在不同民族的制度运作机制中的作用,而是专注于弄清澳大利亚人的看法和习俗怎样阻碍他们进入解剖和生理研究,怎样阻碍他们理解生物生殖的运作机制。他尝试作出的诠释表明,他坚信在这个方面只有一个普世的同一性,即解剖学和生理学的同一性,也就是生物学的同一性。这一切都发生在他对人类学家搜集到的各种看法因民族而异这一点具有清醒意识的情况下。他的结论如下:

北部和东部的澳大利亚人的认识与中部的相同。他们的诠释仅仅在细节上不同,因为根本的想法始终是生殖不必然是、也不仅仅是交媾的后果。^①

由于这种信仰只不过是关于胚胎形成和生殖的机制的看法的后果,从它的存在或它的缺位中没有提取任何结论的必要。^② (着重号为笔者所加)

为此,如果我们把冯·惹奈普的全部思想详加审辨,便可看到,在他看来,澳大利亚人的习俗导致了对胚胎形成和生殖机制的看法,这些看法的结果是产生了对交媾与生殖互不相干的信仰,他们的信仰又反过来支配了习俗。在此,他所达成的不过是一个典型的循环论证。

我们的分析表明,冯·惹奈普所做的这一切都是以生物学作论证的公理,同时亦把它用作分析工具,以处理文化和社会事实。他以生物学为轴心,误取立场:把自己置于生物学家的位置。在他的论证中,从错误的公理出发,产生了一个关于信仰与习俗间因果关系的循环论证,一个在其诠释中对主要概念的偷换。

①冯·惹奈普, LXIV。

②冯·惹奈普, LXV。

以唯科学主义为起点，不论其是否有意识，他的论证与人类学的目标背道而驰，不是揭示文化事实与社会事实间的因果关系，相反他致力于展示生物事实与文化的差异，努力论证为什么会产生这种差异。至此，我们看到在冯·惹奈普的论点和迪尔凯姆的论点中存在着同样的问题。

继续推进我们的分析之前，有必要提一下施奈德对冯·惹奈普的批评：

冯·惹奈普的观点意味着，如果血亲关系是胚胎形成的后果，那么，在我们可以肯定在母亲与孩子间存在着血亲关系之前，必须理解当地人胚胎形成的理论。这个观点告诉我们：血亲关系不简单的是一个出生和生物事实的问题。在此意义上，它是有价值的。但是，像迪尔凯姆一样，冯·惹奈普未能提供一个脱离生物参照系的血亲关系的肯定定义。^①

认为血亲关系是生物的，它的社会的一面，用摩尔根的话说，是对存在的生物关系的“承认”。进入20世纪时，这种观点开始被放弃。这表现在迪尔凯姆的肯定意见中：血亲关系要么是社会的，要么什么都不是。同样的立场被冯·惹奈普颇具说服力地进行了论述。后者没有完全放弃生物血亲联系，但明确地把血亲关系部分地定义为土著关于胚胎形成的特殊理论或者民间关于繁殖的意识形态。^②

施奈德不仅误读了迪尔凯姆（当然，他不是唯一犯这样错误的人），并且同样误读了冯·惹奈普。冯·惹奈普的确认定了澳大利亚土著交媾与生殖无关的信仰，但是他根本就没有认为“血亲关系不简单的是一个出生和生物学事实的问题”。远非如此！我们刚刚才看到，他的意见是，只存在一个普世的个体的身份，即生物学的身份。在冯·惹奈普的思想深处，不是排除生物事实，而是牢牢地把生物事实作为血亲关系的前提来维护。在这样的情形下，他不能提供一个独立于生物事实之外的关于血亲关系的肯定定义就是很自然的，甚至是必然的了。

冯·惹奈普与迪尔凯姆殊途同归

同样有必要指出，迪尔凯姆与冯·惹奈普的立场并不相同。他们的分歧颇为微妙。前者判断亲属关系是社会的，而非生物的；后者则认为是生物的，而且明确地将它作为比较中的参照点。然而上文我们刚刚对他们的论证做出的分析表明，他们的推理殊途同归：归根结底，生物事实还是血亲关系的根据。他们的分

①施奈德，1984，p.101。

②施奈德，1984，p.104。

歧只是一个表面现象：迪尔凯姆以隐蔽的和无意识的方式坚持生物学立场，而至于冯·惹奈普，却是公开且有意识的。由于施奈德对法语的无知，以及他依赖翻译，并且译者也并不一定是亲属制度方面的专家，或者甚至对此很陌生，似乎是所有这些误读的原因，以至于阻碍了他对这两位法语作者论点细微之处的把握。在其对列维—斯特劳斯的批评中，这类问题更是层出不穷。

最后，必须指出，冯·惹奈普坚信交媾与生育之间没有因果关系是关于生殖机制的看的结果，“半文明人”的看法并不比“文明人”的看法更特别、更反常，这一观点是有价值的。在思考过身体再现系统的学者中，只有冯·惹奈普的触角接近了通往理解这类系统的本质之路径。然而，十分遗憾，身陷唯科学主义囹圄，他似乎没有真正意识到我们的目的是探索文化多样性之同一性，而非生物的统一性。换言之，人类学家试图理解的是所有真实的被实施的制度中的规矩及这些制度的运作机制。

对冯·惹奈普论点的评估必须置于其研究的背景之下才能得出正确的结论。冯·惹奈普处理澳大利亚人的社会现象时所努力从事的，充其量仅仅是理解土著对繁殖的种种看法和生物学家的看法之间的差别，根本没有考虑与这些看法密切联系的其他因子，诸如性禁忌、身体再现系统与性禁忌之间的关联等等。因此，人们没有理由要求仅仅研究过某个整体之部分的学者告诉我们他对这个整体的肯定性定义。再者，从人类学的角度观之，我们从来没有必要对施奈德所理解的“血亲关系”（kinship）进行概念化。

如果整个亲属制度人类学的诠释都建立于生物事实之上，并且旨在让人们明了不同民族产生的观念与生物学意义上的血亲关系当为何物之间的差别，那么一俟生物学家把握了繁殖的生物学运作机制，人类学家的任何努力就都失去了意义。因为显而易见，关于生殖，一切传统观念都是不可靠的。因此有必要重申，生物学身份的概念，或者生物事实，在人类学中没有任何角色可扮演。

6. 列维—斯特劳斯的悖论立场

与摩尔根、迪尔凯姆和冯·惹奈普道别，我们走近列维—斯特劳斯。此时，摆在我们面前的已不再是提出亲属关系领域的几个重要陈述或者处理某些局部主题的著述，而是一部勘察了亲属制度所包含的一切问题，并试图向我们展示亲属制度基本结构的巨著——《亲属关系的基本结构》。如果说，之前的著者们（如迪尔凯姆）尚未意识到生物血缘这个异质元素在被当作社会整体看待的亲属关系中构成一个难题，那么，从列维—斯特劳斯开始这个令人尴尬的问题已经开始浮出水面。那么他又是怎样处理繁殖问题和性行为多样性问题的呢？

自然与文化的对立

生物血缘关系对于列维—斯特劳斯意味着什么？让我们从考察这个问题着手。在《亲属关系的基本结构》中，作者写道：^①

从最普遍的观点出发来考察，血亲性禁忌表达了从血缘关系这一自然事实向联姻这一文化事实的过渡。自然本身即已按照接受和给予的双重节奏运行，这种节奏可以在结婚与血统的对立中呈现。^②

像文化一样，自然根据接受和给予的双重节奏运行。但是，像自然重复呈现的那样，在文化的眼里，这一节奏的两个不同的时刻并非无关紧要：第一个阶段是通过生物血缘关系表达的阶段，即接受阶段，在这个阶段之前，文化是无能为力的：孩子的遗传特性整个地铭刻在父母传输的基因之内；基因原来是什么样就是什么样，孩子也该是什么样就将是什么样。……文化必须屈服于生物遗传性的宿命；优生学本身也只能向往对这一不可化简的材料

①在此的长引文旨在方便读者对照列维—斯特劳斯的思想和笔者的辩驳。

②列维—斯特劳斯，1967，35。

的操纵，同时遵守它的全部起始条件。但是，在血统面前无能为力的文化，在完全不同的、唯一一个自然对其没有完全支配权的联姻现象面前，却同时意识到了它自身及它的权利。只是在这里，而且终于也是在这里，文化可以并且必须肯定道：“我先来。”并且对自然说：“你不能走得更远了。”否则文化自身将不复存在。^①

在结论中，列维—斯特劳斯作了如下肯定的陈述：

为了保全联姻的社会永恒性，人们必须与血统的全部宿命妥协，总之，就是说，与人类生物基础的宿命妥协。^②

被迪尔凯姆形式上否认，但无意识地肯定的、且被其他人默认的生物血缘关系，在列维—斯特劳斯的理论视野中变成了一个明晰的因素。一番推论之后，它毫不犹豫地从后台走出，在前场登台亮相了，好像它十分肯定其位置的合法性似的。

在这里，列维—斯特劳斯确认，从最一般的观点出发，生物遗传性构成一个自然事实，一种无可化简的材料，在它的宿命之前，各个民族设置联姻时均必须屈从。

然而，从第二章四类案例的分析中我们得出了下列命题：“血缘关系”（consanguinité）不是一个自然事实，因为任何民族都没有将遗传性整个地归于父母传输的基因，某些民族甚至认为在繁殖过程中男性的作用并不具有实质性的意义。即使考虑到当时纳人的案例尚不为人所知，这一点也早已为澳大利亚土著和特洛布里安人的著名案例所充分展示。为此，与列维—斯特劳斯的判断正好相反：面对血统，文化并非无能为力，而是大有可为，且硕果累累。这一切已尽显于多姿多彩的身体再现系统和个体身份认定制度之中。在远古时代根本不为人所知的生物遗传性，根本不可能对建立血统规则和联姻规则发号施令。那时连它本身都还没有问世。至于两种节奏，接受和给予，或者结婚和血统，它们不是自然运动的依据，而是文化运作的根据。因为生物血缘关系从未充当过个体身份认定制度的基础，不是自然在运作，而是身体再现系统和个体身份认定制度在运作，并且也是它们维持了血统制度和联姻的社会延续性。根据现有的民族志资料来看，时至今日，没有任何民族向生物遗传性的宿命妥协和屈从。个体身份认定制度的基础是对繁殖的纯文化的感知构成。自古至今，因为文化的自我肯定，而不是自然对它的肯定，文化才能够存在。这一点，甚至在生物学诞生之后亦然。如

①列维—斯特劳斯，1967，36。

②列维—斯特劳斯，1967，560。

果自然，即生物遗传性，从一开始就已被接受并被视为亲属制度的起始条件，那么将不是文化面临无法存在的惩罚，而是人类将因作茧自缚而从这个星球消失。很难想象，有哪一类物种会用这样的方式来捉弄自己，直至自我毁灭。而且，第二章中的分析已经阐明，生物学的身份认定制度必然引发社会逆运作机制，使人类的繁衍中断。

持这一自然主义立场不是与人类学的金科玉律（从内部去理解一个民族）背道而驰吗？人们可能会问，这样的诠释是否揭示了对“consanguinité”（血缘）这个法语词汇的文化成分的遗忘。

实际上，列维—斯特劳斯并非不知道，生物遗传性是在基因的层面，而非血的层面运作的。关于基因的精确知识只是很晚近才问世的，迄今尚不足一个世纪。人类诞生之初便对交媾、各种体液及其作用、怀孕、生产等现象之间的因果关系，以及在某些情况下，对这样或那样的神灵在人类的繁衍中扮演的角色进行了思考，对此，每个群体都有着自己的感知、理解和解释，并由此得出了独立的结论。人们将思考的结论作为本民族知识的一部分传承下来，坚定地相信这些解释并用它们指导日常生活。各种文化和社会呈现的多样性正是由此而来。经过这一感知、思考和判断过程，毫无疑问，我们的祖先达成了一些初级的、既没有肯定性也无法验证的命题，因而这些判断往往是荒谬的。然而，正是这种不确定性，对可以直接观察和可以想象的这些因素的组合的多样性决定了每种判断的文化属性和社会属性，并且因为把这些判断用作制度的根据而提供了这些文化和社会属性存在的理由。尤其是，为了组织社会生活，任何群体都没有等到，也不可能待到生物学对染色体的发现才建立他们的个体身份认定制度，才确定在那些身份相同的人之间的性禁忌，进而确定婚姻社会中互相可以婚配的人的规则。甚至时至今日，分布在我们这个星球的不同地方，不同的群体中的一部分人依然不知生物遗传性为何物。

因此，没有任何理由相信，拥有不同身体再现系统的所有民族自古以来就感知到了生育的生物学法则，确信之，并将这些法则纳入建立社会规则的基本条件之列。除了借助想象，我们怎么可能确认一个乌有之物的“宿命”！

归根结底，这里涉及的是一个知识论的错误。对这类错误，可以引用列维—斯特劳斯本人在与 B. Z. 赛里格曼辩论时的强调：“他的著述尤其是与逻辑学家颇为熟习的一项原理相悖：即一个可以确定外延的类的存在永远不可以被假

①列维—斯特劳斯，1967，560。

设。人们可以确认一个类的存在，但不能通过演绎推理获得它。”^①

由于唯科学主义的缘故，生物事实替换了文化事实，被当做亲属关系的基本因素。当论及“血缘关系”或“血统”的实体和属性时，前提错误，整个推理都被引入混乱，而且由此导出的所有基本概念和命题也不可避免地陷于谬误的境地。

作为普世规则的生物血亲性禁忌理论的崩溃

从生物血亲关系出发，列维—斯特劳斯写道：

确实，由于 inceste 禁忌的普世性特征，它与自然（即生物学）相连，或者与心理学相连，或者与它们同时有关，但是，毫无疑问，作为规则它构成一个社会现象，属于规则的领域，即文化领域，因此，它属于以文化为研究对象的社会学。^②

如果说 inceste 禁忌是根植于自然的话，我们却从来并非通过这个字眼，即作为社会规则，来感知它。从一个群体到另一个群体，在形式和执行范围方面，它都显示出极大的多样性。在我们的社会中，这一规则涉及的范围非常有限。在北美的某些部落中，它却精细到最近的亲等。不用说，在后一个例子中，它对真正的血亲关系的惩罚少于对纯粹的社会现象的惩罚。因为这种（血亲）关系往往无法确立，甚至不存在；而通过这些社会现象，两个没有真正血亲关系的个体却被安排在“兄弟”、“姊妹”或者“孩子”等级中。^③

在辨析 inceste 禁忌是根植于自然还是根植于文化，或者同时根植于两者的问题之前，有必要首先弄清什么是“inceste”。

按照列维—斯特劳斯的意见，什么是 inceste 呢？从上述引文中，似乎无法得出与此不同的定义：inceste 的定义只能是生物血亲之间的交媾。因此这样的禁忌是对生物血亲交媾的禁忌。毋庸置疑，这里涉及的是西方对 incestee 的传统定义。但是，同样是根据上述引文的内容，人们很容易即可认定，由于 incest 禁忌实施范围的不同，这种对生物血亲的性禁忌根本不构成一个普世性的规则。我们中的任何人都可能不知道这一点。否则，我们就不会面临解释人类性行为多样性这个难题。

^①列维—斯特劳斯，1967，28。我们直接使用“inceste”一词，首先是因为过去该词一般都被译为“乱伦”，而实际上它与汉文化中“乱伦”的含意不尽相同。其次，它是此处讨论的核心概念，列维—斯特劳斯的用法本身就需要认定。

^②列维—斯特劳斯，1967，34。

然而，列维—斯特劳斯把生物血亲间的性禁忌假设为一个普世的、显而易见的真实存在，并且将这个想象的“普世性”视为前提，从而自设桎梏。我们将看到，这个伪普世性将迫使人们进行扭曲的思辨。

此外，上述引文使用“亲等”概念这一事实，再次证实了作者的民族中心主义立场。在西方的生物学观点看来，两个不具有真正血缘关系的个体，自然也就没有同一性，在法国社会中便是这样。但是，从另一个民族或文化的视角出发，这样的两个个体却是可以具有相同的血（或者相同的骨头等）的，因此他们具有相同的身份。正如我们已经论证的那样，确定个体身份的规则因每个民族的身体再现系统而异，因其确定身份的制度而异。

让我们继续审查列维—斯特劳斯的后续推理。对于列维—斯特劳斯和他生活于其中的社会来说，inceste 是生物血亲之间的交媾（例如，在兄弟姐妹之间，父母与孩子之间）。由于从某些灵长类群体到人类社会中，都可以观察到对这类交媾的禁忌，列维—斯特劳斯便认为这类禁忌发源于自然，并据此提出了它的普世性。

倘若如此，那么这类禁忌在实施范围上的多样性从何而来呢？换言之，在两种所谓“普世的”和互相关联的现象（生物的血缘关系与生物血亲）之间，怎么没有相同的外延呢？逻辑上讲，它们的外延应当相同才对。

面对这个出自两个伪普世性（“inceste 禁忌”和“生物血亲集团”）的难题，列维—斯特劳斯在分别对梅因和摩尔根的理性主义理论、威斯特马克和 H. 哈维劳克的心理学理论，以及麦克伦南、斯宾塞、阿维范里和迪尔凯姆的社会学理论进行辩驳之后，决定改弦更张。在他看来，处理“inceste 禁忌的难题”，最后只剩下唯一一条可以选择的道路。

列维—斯特劳斯写道：

这条道路将从静态的分析过渡到动态的综合。生物血亲性禁忌既不纯粹源自文化，也不纯粹源于自然；而且它也不是由分别从自然和文化中借出的部分成分整合而成。生物血亲性禁忌构成一个基本手段，多亏了它、通过它、而且尤其是在它本身中，从自然至文化的过渡才得以完成。在一定的意义上，它属于自然，因为它是文化的一个普遍条件。因此，当发现它形式上保持着自然的性质，即普世性时，不应当感到惊讶。但是，同样是在一定的意义上，它已经是文化了。在产生作用时，它把其规则强加到那些根本不首先取决于它的现象中。关于人的生物存在与社会存在之间的关系，我们被引导到提出生物血亲性关系的问题，我们立即确认，这种禁忌并不完全属于一个范畴或另一个范畴。在本研究中，我们试图提供一个对这一非常现象的解，指出生

物血亲性禁忌正是组成了把生物存在和文化存在结合在一起的一种联系。

但是，这种结合既不是静态的，也不是武断的，而且在它建立的那一刻，整个形式就因此而被完全改变了。确实，这更多的是一种变化或者是过渡，而非一种结合：在它之前，文化尚未产生；有了它，对于人类，自然不再以君临天下的形式存在。生物血亲性禁忌是一个自然超越自身的过程；在它点燃的火花的作用下，一个新型的、更复杂的结构得以形成，与物质生命的各种较简单的结构相互叠加并融为一体，正如这些较简单的结构与比它们自己更简单的动物生命的结构重叠并融合一样。Incest 禁忌开始运作，并且它本身构成了一个新范畴。^①

在列维—斯特劳斯的笔下，生物血亲性禁忌确实是一个奇特的反常现象。而且它无法是古怪现象之外的任何东西：首先，A（生物血亲性禁忌）是 B（生物事实）加 C（社会事实），但是，与此同时，A 既不是 B，也不是 C；其次，该禁忌“构成一个基本的步骤，多亏了它、通过它、而且尤其是在它本身中，从自然至文化的过渡才得以完成”。它是一种把自然和文化结合在一起的联系，但是，与此同时，相对于结合来说，它更是一种变化或者过渡。

这一论证呈现出几个矛盾。第一，按照作者的意思，生物血亲性禁忌的本质是什么？第二，它是一个联系，还是一个结合？第三，也是最关键的问题，它究竟是一种联系呢，还是一种变化（或者过渡）？必须决断。如果按照作者的观点，生物血亲性禁忌构成一种联系，那它就不该再是一种变化，也不能再是一种过渡：联系是一种状态，变化是一种过程。同样是根据作者的意见，如果随着该禁忌的出现，自然不复存在于人类之中，那么它就不可能继续构成一种把自然和文化结合在一起的联系。因而，在自然与文化之间，也就没有任何联系可言了。此外，我们也不可能面对一种永无止境的变化。难道这一动态的综合要无休无止地将我们从自然过渡到文化，每一代过渡一次？我们对四类案例的分析表明，很久以前，人类即已成为今天这个样子。每个民族的身体再现系统和确定身份的制度展现出悠久的历史性和极大的稳定性。

最后，从自然至文化的过渡这一根本的步骤是从哪里开始的呢？列维—斯特劳斯的答案是：始于自然。因为这种现象也见于某些灵长类。事实上，只有在满足唯一一个条件的情况下，才可以谈论从自然出发的“过渡”，那就是：在其他灵长类属于生物血亲的个体之间，其交媾禁忌与人类一样具有规律性，并且在此禁忌的实行范围方面同样拥有多样性或者丰富性。然而，这一点从未被确认。此

^①列维—斯特劳斯，1967，28—29。

外，相反的情形同样也有待证实：在创造如此巨大的丰富性之前，人类曾经经历过今天某些灵长类所遵守的性禁忌。由此可见，认为在灵长类与人类之间自始就存在同样类型的对生物血亲性禁忌这种想法，至多不过是想象的结果，即一种通过演绎推理而产生的、没有坚实基础的想法。

在性禁忌问题上，考虑到在其他灵长类中肯定不存在社会血亲的问题，我们尚不得而知，这种禁忌是出于这些灵长类个体之间的生物联系，抑或其他的原因。为此，得出任何结论之前，必须从它们神经元运作时产生的现象中获取更多知识。

在本书第二章中对四类案例的分析显示，生物血亲性禁忌不构成一项普世的规则，它不是也不可能是一项规则，甚至不可能在任何一个社会中存在，正如我们在对法国社会这个案例的分析中所阐明的那样。准确地说，它本身只不过是想象的产物，它从未在任何地方存在过。关于“生物血亲”，亦同理。

由于在人类社会中不存在生物血亲之间的交媾禁忌，所以列维—斯特劳斯所称的自然与文化之间的联系也就不存在。没有这种联系，也就不存在自然与文化的结合、自然到文化的变化，或者从自然至文化的过渡。

姑舅表婚：心理因素的徒劳

长久以来，人类学家就已注意到交媾禁忌实施的范围随民族的不同而变化。这一事实严重质疑了对生物血亲性禁忌普世性的肯定。这一矛盾在允许交叉旁系亲属结婚与禁止平行旁系亲属结合的反差中呈现得格外具有挑战性。因为在西方人类学家的眼中这两类旁系亲属相对于己身来说，处于相同的亲等，并且与己身非常近。让我们来看看列维—斯特劳斯对这一著名难题提出了什么样的诠释。在这里，他也是在心理学的视角下致力于探索“交叉表亲结婚”原理的。^①

列维—斯特劳斯写道：

仅仅不断重复生物血亲性禁忌不是建立在生物学的理由上是不足以解决问题的：那么它建立在什么理由上呢？这才是真正的问题……然而，一般而言，这个问题非常难于回答。因为，总体上说，各种被禁止的血亲亲等与生物学关系相符的程度大于被允许的亲等相符的情况。为此，到底是生物学的亲等，还是社会的亲等设立了生物血亲性禁忌制度，始终是一个疑问。这一难题仅仅在交叉表亲结婚的例子中被完全排除：因为如果说我们终于明白了

^①列维—斯特劳斯，1967，139—152。

为什么一些在生物学看来相等的血亲亲等，在社会的视角下却被当作完全不同的亲等看待，我们大概可以声称发现了其原理，不仅仅是适用于交叉表亲结婚的原理，而且也是适用于生物血亲性禁忌本身的原理。^①

无论如何，洛韦针对血亲关系问题提出的总体研究方向是正确的。他合理地指出，被视为调节原理的、并且独立于其历史或者地方形式的外婚制，始终可以在两个方向上运作：一方面是直系与旁系的混同，另一方面是不同辈分的混同。正是在同样的精神中，必须对第三个方向，即结构的方向，给予重视。这个方向不仅仅限于外婚制（尽管它始终伴随着外婚制），它同样存在于大量的不知氏族或者二元组织为何物的亲属制度中：我们指的是，根据以一个性别相同的或者性别相异的血亲为中介而建立的不同血亲关系，对相同亲等的旁系亲属做出的区分。换句话说，我们的意见是，兄弟/姊妹关系与姊妹/兄弟关系是相同的，但是这两种关系都与兄弟/兄弟关系和姊妹/姊妹关系相异，这后两种关系彼此相像。更简略地说，正是根据这项原则，身份的重大差别附属于旁系关系对称的或者不对称的结构（从性别安排的角度视之）。

这样，我们达成了对在前些章节中我们致力研究的那些现象的最具普遍性的表述。^②

在制度形成之前和作为条件，实际上存在着对一种关系的体会，或者更准确地说，存在着对两种关系之间的对立的体会：这两种关系均涉及直系和旁系；差别来自，这两种关系可以由相同性别的血亲为中介而连接，或者是由性别相异的血亲为中介而连接。为何这一差异被构思为一种对立呢？

的确，表现交叉表亲婚姻特征的东西并不仅仅简化为相同的生物亲等之间存在的社会障碍。这也不是纯粹否定性的、排斥平行堂亲和表亲结婚的限制，而是一种方向的转换。对平行堂亲和表亲表现出的厌恶不仅没有在交叉表亲的面前消逝，而是化为它的对立面，就是说，化为姻亲。因此，对平行堂亲和表亲的性禁忌做孤立的解释是不足以解决问题的，提供一种与把交叉表亲纳入可娶的配偶之列相分离的诠释亦无济于事。肯定的现象和否定的现象本身什么都不是，而是构成整体的因子。如果我们的整体观是正确的，就必须接受交叉表亲被提倡和平行堂亲和表亲被排斥是出于同一个原因。^③

①列维—斯特劳斯，1967，142。

②列维—斯特劳斯，149-150。

③列维—斯特劳斯，1967，150-151。

我们知道，在母系社会中，例如纳人社会，出于两姊妹的孩子被视为社会血亲，因此他们的身份是相同的；同理，在父系社会中，例如汉人社会，出于两兄弟的孩子被视为社会血亲。因此，我们面对的不是一些混同，而是一些区分，或者一些根据这些社会中的文化身份认定规则做出的分类。在某些社会中，当一种称谓被用来指称在一个家庭、家族等内部属于不同代的个体组成的一个整体时，它并不引入混淆，而只是意味着，从这个称谓的角度观之，这些个体属于同一类，与此同时，从文化血缘关系的角度观之，在某些类型的文化血缘制度中（而不是所有类型），情况也相同。个体的文化身份认定规则没有，甚至应当说，不可能与某些类型的称谓制度相组合。这两种规则（认定身份的规则和称谓规则）在某些案例中是互相排斥的。后文中我将再回到该问题上来。

列维—斯特劳斯提出的第三个方向，即结构的方向，似乎更值得商榷。两个当事人（即平行旁系亲属和交叉旁系亲属）之间的中介，的确由于在一种情况下他们没有共同的性别这一事实而相异。这两个中介者的性别相反是一个事实，一个生物事实。这一点，人们在列维—斯特劳斯之前即已注意到。但是，他的诠释却并不因此而受到这些事实的支持。因为，首先，交媾并不是在所有类型的平行旁系亲属之间都被禁止。例如，在纳人那里，允许分别出自两兄弟的一男一女之间的性爱就证明了这一点。这，正是因为他们互为非社会血亲。又如在汉族那里，分别出自两姐妹的一男一女也不被禁，同样是由于他们互为外人。相反，在翻转过来的情况下，这种交媾遭到禁止，就是说，在纳人社会中分别出自两姐妹的男女和在汉人社会中分别出自两兄弟的男女之间的交媾被禁止。认为在一部分案例中对平行旁系亲属的性禁忌是出于厌恶的原因，只不过是一个没有充分民族志事实根据的假说，因此是不成立的。否则，怎么解释人们对另一部分平行旁系亲属毫无反感呢？为什么在母系制度下，是出于两姐妹的平行旁系亲属遭禁，而在父系制度下情况正好翻转过来？在遵守社会血亲性排斥定律的平行旁系亲属之间，没有厌恶，也没有姻亲关系，有的只是相同的社会血亲关系，一如兄弟姊妹之间的关系。心理因素在这里没有扮演任何角色。所以，做出“交叉表亲被鼓励而平行旁系亲属被排斥出于同一个原因”的结论是毫无根据的。在该领域，唯一有效的解释是社会规定的文化身份规则。

由此我们可以认定，关于交叉旁系亲属之间的婚姻和社会血亲之间性排斥的基础，或者说它们的“原理”（如列维—斯特劳斯所愿意的那样）、它们的本质、或者它们的定义，无论生物因素还是心理因素均未介入其中。即使是在列维—斯特劳斯的视角中，心理学亦与该主题毫不相干，因此在对所谓的“这一禁忌的普

世性质”的诠释中，没有任何意义。列维—斯特劳斯的论证无法满足知识论的要求，经不起检验，无力解释事实，因此，他的结论失效了。

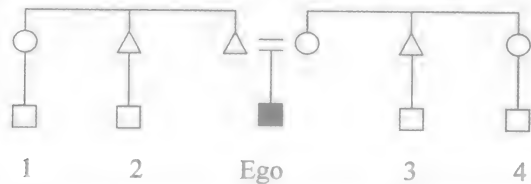


图5：平行旁系和交叉旁系亲属间的中介人的性别示意图

说明：图中Ego分别与1和3互为交叉旁系亲属，把他们连接在一起的两个人（如：Ego的父亲和1的母亲，或者Ego的母亲和3的父亲）的性别是不同的；而Ego分别与2和4互为平行旁系亲属，把他们连接在一起的两个人（如：Ego的父亲与2的父亲，或者Ego的母亲与4的母亲）的性别是相同的。

相反，通过归纳，从人类学的视角出发，我们在第二章中分析的四类案例证明，存在着另一类交媾，对它的禁忌才是普世的。其本质属于文化和社会事实之中，而且是纯粹的文化和社会事实。这类性关系禁忌，在任何地方、任何时候均以社会血亲的性爱禁忌为特征。如我们所论证，在这四类社会中，这类性禁忌涉及的范围与社会血亲的圈子悉数具有完备的共同外延并处于自洽的关联状态。从四类身体再现系统和四类个体身份认定制度中，同样是通过归纳，我们得出了这类性禁忌的定义（很自然，这是一种扩大归纳性定义，直至我们发现其反例）。于是，该假说具有可证伪性、简单性、极大的解释力，以及美感。由肯定的规则确定的社会血亲圈子与被否定的性禁忌规则威慑的范围之间有着共同外延和完美自洽的关联关系，这种美感就体现在两者的对称中。

在我们目前的知识状态下，社会血亲性禁忌仅仅是文化性的，而且是普世的。此外，我们发现的这种普世性，确实与联系的问题、结合的问题、从自然到文化的变化（或过渡）的问题皆无牵涉，所存在的只是文化的自洽性。这样一来，我们根本无需借助其他灵长类的行为，仅通过对人类行为的考察，就可以建构对这类性禁忌的人类学解释。

我们渴望知道，是什么原因促使人类建造了不同类型的社会：二元社会、多元社会等等？各个社会的原始状态和它们形成目前格局的过程当上溯至极其辽远的时代，以至于昔日无人记录，今天无从观察。而且，自它们形成以来，沧海桑田，斗转星移，尤其因为人口方面的变化，没有任何理由支持这样的判断：一个社会只能用这种方式建立，不能用另一种方式。所以，万分遗憾，相信此类问题永无精准的答案似乎是合乎情理的。

关于二元社会，它似乎在形成时就只由两个文化身份相异的群体组成。认定二元社会创造了一种肯定的关系，或者一整套肯定的关系，这样的判断难以成立。因为二元社会与对称的和不对称的双系制度的运作机制均互相排斥，无法兼容。于是，对只有肯定规则的社会，即二元社会，和只有否定规则的社会的区分是一种颇具欺骗性的意念。这一分析同时还表明，列维—斯特劳斯所主张的涉及配偶选择的互惠原则同样具有欺骗性。因为，作为一项具有普遍性的规则，互惠原则绝不是交换妇女或交换男人的真正原因，尽管这类交换可以归在互惠原则之下。纳人的案例充分地证明了这一切皆由社会血亲性排斥定律支配。

亲属关系人类学的术语梳理

在继续我们的讨论之前，让我们指出人类学术语方面的几个重要问题。列维—斯特劳斯和其他许多学者用作术语的某些词汇是建立在生物血缘关系上，并且源于他们自己文化的自然词汇。这些词汇似乎也或多或少地有些混淆。第一个词就是“parenté”。我们的作者在多种意义上使用该词，却从未提出一个明确的定义。

在上述引文中，我们已经看到，于列维—斯特劳斯，“真正的 consanguinité（血缘关系）”就与“真实的 parenté（血亲关系）”完全是一回事。他写道：

通过 parenté 基本结构，我们指的是在那些其称谓系统能够让我们立即确定 parents（血亲）和姻亲的范围的制度，即那些规定与某类血亲结婚的制度，或者，如果人们更愿意的话，即指那些在确定集团的全部成员为血亲的同时，又把这些血亲区分为两类：可能的配偶和被禁止的配偶。^①

与前边我们刚刚强调的“parenté”含义不同，这里的“parenté”似指一个包括血亲和姻亲的集团。因此，这里“parenté”一词可以同时“在自然血亲”和“姻亲”的意义上理解。“parenté”这个词的这两种意义中，究竟哪一种是“真正的 parenté”的含义呢？我们将会看到，在列维—斯特劳斯的推理中使用具有两种含义（时而为生物血亲，时而为生物血亲加姻亲）的同一个词汇导致十分严重的后果。

把像“近血亲亲等或远血亲亲等”、“近血亲”和“远血亲”等一些表达方式当做人类学概念使用，同样值得我们特别的警惕。

再来看看列维—斯特劳斯的诠释：

^①列维—斯特劳斯，1967，IX。

因此，与克劳—奥马哈（crow-omaha）制度相反，不对称制度是用于化血亲为姻亲，而克劳—奥马哈制度则是用于化姻亲为血亲。但是，在这个过程中，两种制度都追求对称和反转的功效：要么使联姻在由近血亲亲等关系连接在一起的人之间永远延续下去成为可能或者成为必要，要么使婚姻联系和血亲联系相互排斥成为可能或者必要，远亲等的人除外（而对此我们尚一无所知）。^①

“亲等”对于法国和英国的文化模式来说，是一个民族文化概念，的确是创造于双系制度的社会之中。因为这类制度的机制使人们必须武断地确定一个亲等，以便在这个亲等之外，两个享有共同祖先的个体 A 和 B 可以像没有共同祖先的人一样交媾。为此，“亲等”这个词汇不仅仅对于描写来说是必要的，而且对于分析和比较这类社会亦同样不可或缺。

然而，从人类学的视角观之，“亲等”的含义便不合适了。对从未认识这个概念、也不需要这个概念的其他类型的社会，它不能用作分析工具。尤其是，对于己身，所有的社会成员均分为两类：社会血亲和非社会血亲。总之，在文化身份的层面上，人们与己身要么相异，要么相同。

相对于己身，社会的全体成员区分为社会血亲和非社会血亲是四类亲属制度（母系、父系、对称双系和不对称双系）的共同性质。在这一点上，我们需要知道的只是，一个人是己身的社会血亲，抑或不是。换言之，重要的是本质的差别，而不是程度的差别。弄清某人是己身的一个近亲等或远亲等的血亲是一个生物学的问题，因此在人类学中没有意义，即便是为了分析法国人的双系社会亦如此。在人类学的研究中将一种文化的自然词汇和自然表达方式当作术语使用，人类学家便跌入了一种特定的民族知识论所设的陷阱。

让我们指出以下问题来结束对列维—斯特劳斯使用的基本词汇的审查。根据列维—斯特劳斯的意见，“la filiation”仅仅指权利和义务的传递，^②这与迪尔凯姆对“parenté”的使用相同。

在知识论方面，人们显然同意列维—斯特劳斯的主张，必须将亲属关系作为一个整体来看待，必须从整体的观念出发来审查其各个组成成分之间的关系。但是，在此之前，人们必须成功地观察到并廓清这个整体的所有因子。然而，以上分析表明，时至今日，普遍使用于人类学的“parenté”（亲属关系）这个概念所

①列维—斯特劳斯，1967，XXVII。

②列维—斯特劳斯，1967，120—123。

代表的研究对象由两个部分构成，一半是作为社会事实的姻亲关系，另一半是属于生物事实的血缘关系。可见，“亲属关系”由两个不同质的成分组成。为此，我们研究对象的一半——社会血亲关系（甚至可以说社会血亲关系是整个亲属关系的基础）完全出缺。与此同时，占据着它的位置的却是一个生物的成分，即生物血缘关系，一个与我们的研究对象根本没有关系的伪因子。当我们分析这个整体时，对这个由异质成分组合的整体的处理不仅引起了我们刚刚阐明的那些混淆，而且导致了某些含糊和错误。例如：

在我们看来，历史上和各地发现的血亲和婚姻的式样的多样性中，已知的、与血亲和婚姻有关的规则，显得已经穷尽了所有可能保证把生物家庭融合于社会集团内部的方法。因此我们认定，这些表面看似复杂和武断的规则可以收拢为一个很小的数量：亲属关系的基本结构只有三种是可能的。这三种结构借助于两种交换形式建成。这两种交换形式本身又取决于唯一一种有差别的特性，即被考察的制度的和谐性与非和谐性。做出各种强制性的指定和禁止的整个设置至少一开始可以根据一个问题来重建，仅仅一个问题：在被讨论的那个社会中，居住规则与传承规则之间的关系是什么样的？因为，凡是不和谐的制度都导向狭义交换，正如凡是和谐制度都预示着广义交换。^①

就目前我们掌握的知识状况而言，不论是在民族志事实中，还是在历史文献中，都从未发现其成员通过互相交媾而完成繁殖的“生物家庭”。列维—斯特劳斯本人也肯定了这一点。^②假设某种不存在的事物的存在，论证它的非必要性，尤其是它的不可能性，本身即构成一种错误的科学活动，因此是无效的。确认社会集团内部不存在的某种东西，既不可能是现存任何事物的原因，也不可能是现存任何事物的结果。因此，说“确认生物家庭（不存在的事物）融合于社会集团中”，在论证中毫无意义，是徒劳之举。

失去解释力的联姻理论

认定以下事实的确是令人吃惊的，但这些事实却确凿无疑。在列维—斯特劳斯建立的亲属关系的基本结构中，“parenté”（亲属关系）这个词既不是单单指生物血亲关系，也不是同时指生物血亲关系加姻亲关系，而是仅仅指姻亲关系。于是，根据迪尔凯姆的社会学原理，一旦生物血亲关系被排除，十分符合逻辑，在

①列维—斯特劳斯，1967，565。

②列维—斯特劳斯，1967，48。

列维—斯特劳斯的论证之末，剩下的就仅仅是一些联姻方式了。而且，这也是作者本人以明晰的方式陈述的：

交换的三种基本结构：双向的、母方的和父方的，始终存在于人类的头脑中，至少是以一种无意识的形式，并且，不可能提及其中一种结构而不想到它与另外两种结构的对立，而且也与另外两种相互关联。^①

……不论是以直接的还是间接的、总体的还是特殊的、即时的还是延时的、清晰的还是暗含的、封闭的还是开放的、具体的还是象征的形式，是交换，永远是交换，一再地以各种形式的婚姻制度的共有的根本基础出现。^②

列维—斯特劳斯一方面用生物血缘关系来区分处于社会中的个体，因为他们生物性方面互相不同；另一方面，通过心理原因和两个当事人的中介的性别差异，把互为生物血亲的人分为两类。在这样的框架里，这些血亲实际上是在心理上相异。这样一来，在本质或者身份层面上异质的这两类血亲不能构成一个同质的整体，尽管这两个等级的个体在交换的游戏中处于相同的位置。为此，这一诠释同时也就使生物血亲性禁忌失去了意义。因为这种禁忌的根不再是扎于自然之中，而是出自厌恶，因此是处于心理事实之中。而且，尤其是，根据人类学原理的要求：社会解释仅仅是当它以社会事实为依据时才可能成立，如果将生物血亲从我们的研究对象中排除，那么婚姻关系将四处飘荡，成为不系之舟。没有生物血亲，那么生物血亲的对立面（姻亲或者外人）将一同消失。将列维—斯特劳斯的这些命题推至其逻辑终点，他的论证方法就会将其结果导向人类学场域之外，甚至导向逻辑之外。

从一个包含了异质因子的整体出发，不可能建立任何自洽的假说。亲属关系的的游戏不能以悖论的方式进行：同时既有某种东西（生物血亲）又无这种东西。换言之，在交换妇女的游戏中，在成功廓清个体的文化身份之前，人们以为已经捕捉到的这些个体间的关系因无所附着，终将消逝。

以上分析表明，亲属关系人类学的这些理论假说是以西方的民族知识论作为唯一的参照系而形成的。因为人类学出身西方，在其历史进程中，许多理论思考往往是无意识地在这一文化的词汇中实现的。

关于亲属关系，把西方的身体再现系统及其个体身份认定制度视为一个整体（而不是把这种制度当作对该系统的操纵），捕捉住这个整体与实际实施的性禁忌

①列维—斯特劳斯，1967，533。

②列维—斯特劳斯，1967，548—549。

之间的关联，是排除西方民族中心主义和对各类亲属制度进行比较研究的先决条件。

至少是对于专家们来说，没有必要重申，列维—斯特劳斯的理论称为“联姻理论”，它受交换原理的支配，而交换有三种基本结构：双向的、母方的和父方的。这三种基本结构又构成了婚姻制度的三种形式。于是，无论他对整体的推理还是他提出的任何一个命题，归根结底，都不能达成对亲属关系基本结构的一种真正定义，而至多可以算作联姻形式的定义。严格地说，他的论证所确定的这三种联姻方式只能构成姻亲关系的基本结构。

从生物血亲关系出发，由于血亲是由因心理不同而异的两类人构成，在肯定亲属关系中存在两个组成部分——姻亲和血亲的同时，列维—斯特劳斯的论证导出了在因心理不同而异的血亲之间进行的三种联姻方式。然而，要使解释是纯粹社会学的，那就不能掺杂物理事实。但是，一旦生物血亲关系被排除（像列维—斯特劳斯主张的那样），人们将不再知道，如果不是在生物血亲之间发生交换，交换是在谁与谁之间进行。说到底，他的论证没能征服生物基础。兜了一个大圈之后，他又回到了出发点。没有对研究对象的各种文化身份的基本组成成分的辨别，该研究对象的结构将永远是不可理解的。

以上漫长的审辨揭示：不容置疑，列维—斯特劳斯提出的论点不单相互混淆，而且是在不同层面的几种混淆，充满矛盾。在《亲属关系的基本结构》发表半个多世纪之后，作者本人仍然感到有必要重新表述他在书中真正想说的东西，这一事实本身就为我们的论证提供了一个新鲜的证据。^①

①列维—斯特劳斯，1967，565。

7. 施奈德的盲目解构

1971年，尼德姆对当时亲属关系研究中被视为已经确立的概念和普遍命题提出了严重的质疑。几乎同时，David 施奈德在一些本质上相似的评论中干脆宣称，“‘血亲关系’^①是人类学家分析武库中的一个赝品，在我们研究过的任何社会的文化中均没有具体的对应部分。”^②因此，“血亲关系，像图腾主义、母系情结和母权制一样，并非一个研究主题，因为她根本就不存在于人类所认识的任何文化中。”^③

一个多么绝对的否定。

为了以充分的经验事实论证这个否定的假说，施奈德在漫长的岁月中做了三项工作：重新审查他本人和他的后继者完成的关于雅朴人的民族志；对西方民族之一进行田野工作（具体地说，是美国人）^④；系统地分析处理“血亲关系”的主要著述。这些努力的成果主要是发表于1980年的《美国人的血亲关系》和1984年问世的《血亲关系研究批评》。这后一本著作，犹如尼德姆著述的意义，是通过否定的方式构成的进步。在社会结构的研究史上，它无疑标志着一个转折。在这本书中，施奈德调动了逻辑学中一切可供支配的工具，不仅仅是为了解构他人的诠释，也解构了他本人曾经提出的论点。他写道：“这本书，是试图使（他自己的）这些陈述的背景变得明晰，并且用坚实的论证来支持它们。”^⑤

① “Kinship”这个词在施奈德的用法中与在英语的用法中一样，仅仅指“血亲”，即不包括姻亲。

② 施奈德，1972，59。

③ 施奈德，1972，59。

④ 正如我们前已强调过的，在施奈德的前人中，如冯·惹奈普、布朗、列维-斯特劳斯以及其他学者，曾经试图建立一些基本概念，甚至一种普遍理论。但是他们中，没有任何人做过一项类似的工作，实属缺憾。

⑤ 施奈德，VII。

施奈德论点中的预设

让我们来仔细看看他的论证。在他看来,“血亲关系具有特权性的前提条件和预设的人类系谱统一性,这二者赖以建立的唯一的、也是最重要的预设,就是:‘血浓于水’。”^①由于这项预设,“血亲关系”被视为无可置疑地构成一些强制性的、优先的、比别的联系更强有力的联系,所有的血缘亲属皆因为这些联系而存在。无论是否有根据,这些联系是一些存在,而非一些义务。由于由生物事实决定的这类联系是人类的一种本质属性,因此本质上它在任何地方都无条件地相同。于是,义务被预设为自动地来源于这种联系。因为它是一种强有力的、有连带责任的和天生的联系,被加在这种联系之上的各种社会—文化的责任不被当做它的特性。最后,这种联系的力量的强弱取决于血缘亲属之间的亲疏程度。^②施奈德肯定的另一个预设是由血亲关系、经济、政治和宗教谱成的四重奏。这涉及的是西方元文化的一种区分,它随后被并入了欧洲社会科学家的分析框架中。由于这些想法大家都理解,这些科学家自愿地依靠这些想法。大部分社会科学的理论正是根植于欧洲文化的民俗理论中,但是这并不意味着这些理论在跨文化的研究中有效、有用和适用。施奈德在其经验中总结的另一个教训是,直接用—个既定的文化的元类别作为分析工具,并且把这些工具预设为具有普适的功效,这种方法根本就不适合人类学研究。总之,在他看来,现已提出的关于血亲关系的每一种诠释都是建立在欧洲文化中的生物性的分类上,根本没有社会性的根据。所以,没有一种诠释显得是合适的。

至此,终于出现了一种试图彻底摒除生物因素的论点。

然而,从他的这些见解中,我们看到,像列维—斯特劳斯一样,施奈德认为,所谓的血缘联系本质上尽皆相同,凡是与“血亲关系”相联系的东西都是由生物事实决定的。

怎么他们都以如此斩钉截铁的方式毫不犹豫地重复同一种判断呢?可实际上,没有一个亲属关系人类学的理论家不知道,关于文化身份,并非所有的民族都声称他们具有同样的东西。那么是什么力量导致他们把自己的观念当做世人的观念这一错误,而不是就各种不同的身体再现系统进行比较呢?是他们失去了历史感,以致忘却了生物学降生的日期吗?他们理应知道,在生物学诞生之前,在

①施奈德,165。

②施奈德,115—116。

任何地方人们都无法获得“生物学”的概念！既然如此，那么究竟发生了什么事情呢？

更有甚者，在施奈德的推理中，存在一个二律背反：这些事实的类别怎么可能既根植于生物事实中，又根植于一种特殊文化（即欧洲文化）的元分类中？如果这些事实的分类构成生物事实，那它们就不可能同时又是文化的，反之亦然。于是，在这里，问题的关键在于弄清施奈德是怎样陷落于这个明显的谬误陷阱中。我将在后文中回到这个问题上来。

这一隐疾把施奈德置于绝境。面对没有出路的形势，施奈德在批评舍夫勒和隆斯伯利时，写下了这样的声明：“倘若这种定义（血亲关系是系谱连结的关系）被证明不适合用于研究某些社会，那么我们将被迫在三个选项中作出抉择：我们可以排除这个血亲关系定义不适用的那些社会；改变血亲关系的定义；或者把血亲关系概念整个抛弃。”^①

鉴于所有建立一个技术概念的尝试都禁止排斥任何类型的已知案例，而且，如果“血亲关系”本质上只是生物性的，那么它的定义就不可能发生根本性的变化。为此，形势十分清楚：从施奈德的立场出发，没有三种替换方式，而是除最后一种之外，他别无选择。

“血亲关系”与三项公理

的确，在把“血浓于水”当做一个根本的预设之后，施奈德的结论是：

最终，我尽力说明，这个预设几乎是暗含的，没有被仔细地审查和评估过，所以它与其他各种没有被审查过的暗含的预设一样危险。如果这个预设经不起细致的推敲，那么对血亲关系的比较研究就应当要么建立在别的基础上，必须是坚实的基础，要么抛弃。^②

为什么要抛弃它呢？因为，以施奈德之见，下列三种想法：作为技术词汇的“血亲关系”、以血缘亲属为基础的社会，以及血亲关系的特权地位的概念，它们全部都取决于“血亲关系”这个想法本身。问题的确就出在血亲关系的性质上，从血亲关系的这个性质出发，产生了三项公理。

第一，在亲属关系人类学中，“血亲关系”被当做社会科学的四类制度（亲属关系、经济、政治和宗教）之一，每一种都被构想为社会的一个自然的、普世

①施奈德，1972，131。

②施奈德，1972，177。

的和生命攸关的组成部分。“血亲关系”被当做不言自明的东西，它既有别于其他三种制度，又与它们相配合，因为这里涉及的是所有社会系统赖以建立的四大主要支柱。而且，在这些具有特权的制度中，“血亲关系”制度颇为特殊。只有它能够用作术语，而且它是其他三种制度之所以有差别的前提条件。

第二，由于“血亲关系”与繁衍相伴，它与被表述为性和生物过程的人类繁衍相联系，而且还与人类个体之间的关系相联系。尽管性关系可以具有血亲关系之外的其他意义，性关系构成血亲关系的一部分，但性关系本身并不必然构成血亲关系。

第三，有性繁殖带来个体之间的一些生物联系，除了其他社会的和文化的特性之外，这些生物联系本身又具有一些重要的品质，而且其他那些社会的和文化的特征又可能依附于这些生物联系。由于具有这些特别的品质，生物关系引起并构成了一些被视为人类固有的联系。

按照 A. 朗的看法，这就是在亲属关系研究中被接受的三项基本公理。其他的概念都不同程度地直接跟随在这些公理之后。^①

暂时把第一公理搁置一边，我们随后再来讨论它。从遗传学的观点视之，第三条公理只不过是第二条公理的必然结果，因为生物学的胚胎形成必然意味着在一个个体和那个出自这个个体的个体之间的生物联系，或者出自同一个个体，或出自相同的两个个体的两个个体之间的生物联系。为此，我们只需要考察第二条公理就足够了。

倘若施奈德认为，对“血亲关系”这一主题进行过深入研究的人类学家所提出的那些命题和诠释（包括他自我批评之前提出的命题和诠释），归根结底都是建立在生物事实之上。那么，就这一点而言，我们肯定是同意他的意见的。但是，在其自我批评之后，他本人的看法是，在构成血亲关系这一主题的全部因子中，人们只能找到一些生物性的成分。换言之，他与其他学者一样一直坚信不疑，作为待研究的对象，“血亲关系”仅仅由生物事实构成，并且仅仅涉及生物事实（人类的两种性别、交媾和有性繁殖），以及人类繁衍中性活动过程和生物过程在个体之间造成的关系，以至于“血亲关系”不构成人类学家的研究对象。

^①施奈德，1972，187—188。有必要指出，施奈德曰：首先，血亲关系是社会科学中四个具有特权的制度、领域或者栏目（血亲关系、政治、经济和宗教）之一，其中每一个制度都被构想为“社会的一个自然的、普世的和生命攸关的组成部分”。但愿是出于失误，“自然的”一词出现在这里。因为令人难以置信，除了血亲关系之外，政治、经济和宗教也曾经被一个像他这样的人类学家视为社会的自然的组成部分。

对此,我们觉得,似乎没有什么能够比这更荒谬的了。

问题的根源正是寓于这一观点中,施奈德所批评的那些学者和他本人所犯错误的原因也正在这里。因为,在此所发生的一切似乎都涉及他们在从业中的一个过失:施奈德及其前人在思考时,好像都是生物学家。在生物学家的眼里,这些事实的确属于生物的范畴。但是,这与我们并不相干。与他们的看法相反,从人类学的视角出发,同样是这些现象,却应当被,并且只能被视为属于文化的和社会的范畴,因为所有民族都遵循着社会血亲性排斥定律。换句话说,一俟在任何地方、任何时候,社会都按照一种个体身份认定制度禁止个体随心所欲地与他人交媾,那么整个繁殖的过程以及整个交媾的行为都完全变成了文化事实和社会事实。

一旦这些事实的文化和社会的本质属性被识别,就可以省去对第三条公理的分析。在这个领域,不论是上面列举的基本事实、它们的蕴含、它们的后果,还是因它们而产生的联系,一切都是文化的和社会的。我们看到,在宣布放弃“血亲关系”研究时,施奈德以不同的形式向他那个时代的学者提出挑战:我们能够发现“血亲关系”的社会根据吗?是何物?^①确定个体身份制度和社会血亲性排斥定律就是“血缘关系”纯粹文化的和社会的根据:一块坚实的场地。在此基础上,比较研究可以流畅地展开。

由此可见,判处“血亲关系”死刑并把它想象为一个非研究对象,是个没有依据的判断。在科学活动中,并不能因为我们尚未找到某个东西的根据,我们就可以肯定这个东西不存在。至此,显而易见,施奈德“放弃”我们的研究对象的宣言终于呈现出其本来面目,那是无意识地深陷自身文化囚笼中的一个绝望者的哀伤弃绝。

在施奈德批评的结尾处,可以说他只不过是重复了尼德姆已经说过的话:

现在是面对事实的时候了:血亲关系这个概念本身,就像经济、政治和宗教这些概念一样,基本上没有明白的定义,空洞无物。这里涉及的是一个分析性建构物,而且即使是作为一个分析性建构物,它似乎也没有被证明过。^②

事实的确如此,关于“血亲关系”,至今没有任何已经提出的定义能够为人们普遍接受。同样肯定的是,在英语中传统意义上使用的“血亲关系”一词,就像在人类学中的含义一样,甚至不能用作研究别的民族的案例的分析性工具。到

①施奈德,1972,101,111,124,157,175—177,190等。

②施奈德,1972,185。

目前为止,“血亲关系”这个词汇的各种用法之间缺乏自治性。于是,我们认为应当提出的问题是:障碍究竟何在?怎样才能清除它?

如果说施奈德在结束考察时没能发现“社会血亲关系”并不令人感到意外的话,那么相反,在处理英国人的案例时,他甚至否定“血亲关系”(kinship)这个出自英国文化的概念和/或者欧洲人类学家锻造的概念的有用性,这倒是令人吃惊的。因为这一立场意味着,作为英国社会中社会事实的“血亲关系”(kinship)不存在,诸如“kin”(血亲)、“kinsmen”(血亲们)、“kindred”(全部血亲)、“parents”(父母)、“father”(父亲)、“mother”(母亲)、“child”(孩子)等等词汇所代表的文化和社会事实也不存在。是什么驱使他走得那么远,直至越过底线?

施奈德有一句很短的话,放在括号中的一句好像轻描淡写的话可以为我们提供明确的答案:“我们关于繁殖的理论(科学的理论和民间的理论一样)是一种生物学的理论……”^①在他看来,欧洲人的血亲关系概念与人类学的血亲关系概念是同一的,即通过血建立的关系。这种关系以存在的状态为基础,而不是以履行义务的状态为基础。人类学家坚持认为,血亲关系(kinship)构成血缘关系,是一种普世的生存条件,并努力把这种定义强加给所有的民族。^②

对于迪尔凯姆来说,“血亲关系”这个自然词汇的含义与用作生物学技术词汇的“血亲关系”的含义完全相同。在他看来,这是如此显而易见的东西,以至于他不认为有必要再细致展开。而施奈德却对此做了明确精细的解读。迪尔凯姆和施奈德分享同样的观点,一个在西方被共同接受的观点。但是,他们之间也存在一个差异:在排除“consanguinité”(生物血亲关系)时,迪尔凯姆还保留了“parenté”,(我们知道,“parenté”被迪尔凯姆理解为父母与子女间的权利和义务);至于施奈德,他却把“consanguinity”和“kinship”都排除了。因为,在他看来,这两者都属于生物学的范畴。于是,沿着他的逻辑走下去,自然什么都不剩下了。这正是列维—斯特劳斯把生物血亲关系确定为社会性亲属关系的自然基础时试图绕过的危险。当然,出于语言方面的障碍以及其他的原因,施奈德不曾意识到列维—斯特劳斯的良苦用心。

①施奈德,1972,113。

②施奈德,1972,72。

“血浓于水”：生物学事实还是文化事实？

施奈德关于“血浓于水”这个成语的诠释也处于十分相似的境地。他在《血亲关系研究批评》一书中专门设了一章，来证明这个成语在所有亲属关系专家的推理中都构成一个潜在的预设，而这个预设是站不住脚的。然而，要判断这个成语所代表的含义是否成立，首先必须以人类学的方法而不是用常人的方式来解读它。遗憾的是，他又一次摆错了自己的位置。因为对于他来说，和那些被他责备的学者一样，这个成语中的“血”只呈现、而且只能呈现为科学或者生物学的事实。可是，情况果真如此？

让我们迅速地解析一下这个著名的成语。根据《牛津英语成语辞典》的介绍，这个成语 1180 年出现在德文中，1670 年开始在英文中使用。^①可见，这个成语的出现可追溯到 12 世纪末叶，就是说，早于遗传学的诞生 7 个世纪。这个成语被人们在没有遗传科学的情况下使用了 7 个世纪，而不是 7 天。稍具历史感便足解其中味。

此外，正如我们已经提及的，遗传在染色体的层面上运作，而非血的层面。为此，这里的“血”所再现的只能是一个前科学的或者形而上学的事实，一句话，文化事实。其中没有任何生物学的东西。在人类学视野中，这是一种文化的理解，跟其他的文化理解没什么两样，即使西方人把“血”，而不是像其他民族那样把“骨头”或者“奶水”当做载体。

相反，根据我们考察过的各类不同的身体再现系统，由于血、骨、奶等等被认定为个体遗传性征的载体，通过血缘身份的传递而建立在一个长亲属（母亲或父亲）或者双亲与孩子之间的联系被各个民族视为一种先天的联系。因而这种联系确实是存在的一种不可变易的状态。^②

施奈德不曾意识到民族中心主义和唯科学主义构成的这道障碍，他的境遇不比任何其他曾长久地潜心于“血亲关系”研究的学者的情形更佳。这一事实构成一个明证：尽管他有着清醒的批评精神和彻底不同的立场，他仍然把自己文化中的“血亲关系”与生物事实混为一谈。实际上，在此我们看到了一段民族中心主

①参阅 *Oxford Dictionary of English Proverbs*, Third Edition, Edited by F.P. Wilson, Oxford University Press, Oxford, 1970, p.69. 另参阅 *The Macmillan Book of Proverbs, Maxims and Famous Phrases*, Selected and arranged by Burton Stevenson, Macmillan Publishing Company, New York, 1987, p.202.

②蔡华, 2000a, 119—125 和 349—350。

义能够产生魔法般作用的史实：施奈德在理论上意识到了障碍源于他自己的文化，^①却不能在实践中自拔。

施奈德对雅朴人的第二次诠释及其批评

囿于自身文化的民族知识论，施奈德不仅无法认识自己的社会，而且也未能以中肯的方法分析他和他的后继者在雅朴人的田野中搜集的材料。逻辑上讲，这似乎是自然的。对于雅朴人文化中某些方面的描写和诠释，已经有其他人类学家的一些批评，^②但是，这些批评不够充分。因此，为了认识雅朴人，做出更中肯的诠释，需要从一个全新的视角再彻底考察一遍他们的民族志材料，其中尤其应当包括补充田野调查。^③

我们打算着手进行这项其位置显然不在这里的任务，在此我们仅仅限于着重讨论对于“citamangen”（父亲）和“fak”（儿子）间关系具有关键意义的一个问题。

施奈德向我们叙述道：在雅朴人那里，土地被当做具有最高价值的东西。citamangen 与 fak 间的关系是一种土地拥有者与能够享受农作物并有权继承土地者之间的关系。在这个意义上，他们的血亲关系包含于关于土地的话语之中。同理，土地是一种修辞学，政治事务通过它来构想和处理。雅朴人甚至说：“首领是土地，而不是人。”土地维系着人们的社会身份和地位，持有土地的人只是土地的暂时代言人，而且这样的情形仅仅维持在土地持有者的行为与他的地位相称之时。

他们走得如此之远，以至于对他们来说，对一块土地享有同等权利的人们互为 wolagen^④。当两个毫无亲属联系的个体成为一片土地的共同占有者时，他们便成了 wolagen。

但是，一个人可以允许另一个人获取他的土地的产出并使用他的土地，是由于后者对他的怜悯，就像在战时出现的情况那样。这样一来，后者就变成了他的 fak。更有甚者，倘若一个 fak 逃避他对自己年迈衰弱的 citamangen 的义务，可以安排另一个人替换他，从而成为这个老人的 fak 来完成相应的义务。由于原先的

①在整个《血亲关系研究批评》一书中，施奈德不停地强调，西方人类学家（含他本人）关于血亲关系的诠释中浸透着欧洲民族知识论。

②Kuper, Adam, 2000, p.122—158。

③可以预见，对于许多现存的民族志，同样的审查似乎也是必要的。

④“Wolagen”类似于“土地继承人”。

fak 已不再是老人的 fak，老人过世时，新 fak 便继承他而成为土地的占有者。这一切都是为社会所承认的。^①

与继承土地持有人有关的一切，都不是一种当事人作为亲属的状态问题、一种简单的血统或者血亲关系的问题，而是一个履行义务的持续过程、一个做事的状态问题。因为继承取决于当事人的耕耘、对前辈的尊重、服从和承担 fak 的全部责任。^②

施奈德在整本书中不断地重复，citamengen（父亲）与 fak（儿子）间的关系取决于做事的状态，而非当事人的身份。提几个简短的问题即足以辩驳这种诠释。首先，一般而论，为什么所有的雅朴人都用自己的儿子做 fak，而不是用一个外人？为什么绝大部分的儿子终身都是自己长辈的 fak？如果不是父子间的文化血缘联系在起这种首要的作用，那还可以做出什么不同的解释？如果不是根据当事人的亲属身份（当事人作为文化和社会存在的状态）的话，这一切是怎样安排的？其次，父子关系的断绝，是否允许被褫夺了土地继承人身份的那些儿子与他们的姊妹们交媾？答案能是什么呢？难道可能不是否定的吗？！在雅朴人的社会里，当父子间的权利和义务都被消除之后，还剩下什么别的东西？为了理解雅朴人的文化，还需要进入更深层的地方探索。

为此，我们在本研究中提出的假说之一就是：在任何社会中，人们可以断绝两代人之间的法权联系，即取消他们之间的权利和义务，但是永远不能解除他们之间的文化血缘联系。就是说，无论发生什么情况，作为个体文化身份的血缘依旧，因为她被视为不变易的，而且是永恒不变的。

分析表明，施奈德就雅朴人的制度提出的诠释是按照他自己的文化模型塑造的。换言之，他是根据英国文化的观念体系，用雅朴人文化的一些不完整的部件，生造出这个诠释。

我们之所以在这里重提这个问题，不仅仅是因为辩驳施奈德的诠释对理解雅朴人的制度具有头等重要的意义，而且还因为他的研究方法直至晚近仍在产生着影响。例如，在题为《联系的文化——血亲关系研究中的新视角》的文集中，^③所有作者都以施奈德的观点为榜样，把他的看法称为“新视角”；最后，特别是因为施奈德的观点可以让我们明白为什么针对“血缘关系”的否定，他采取了这么

①施奈德，1984，33。

②施奈德，1984，64。

③Carsten, J., 2000。

彻底的立场。

根据施奈德的观点,权利和义务跟“血缘关系”无关,权利和义务与存在于自愿组织的社团成员之间的现象相似。他这样写道:

在维持血缘关系的社会和文化性质的关怀中,在否认血缘关系只不过是一种物理关系的努力中,迪尔凯姆未能明确地阐述这种社会性的和文化性的关系可以用何种方式区分于其他所有类型的关系。血缘关系带来一些社会性的和文化性的确定,法律和道德的义务,集团成员身份的标志等等,对此,没有任何人会否认。但是,人们怎么才能够把这样一个团体,或者这样的团体里的成员的身份,或者这样的关系,与其他的任何一类团体中的关系相区分:经济的、政治的、宗教的团体,或者自愿组织的社团,如同业公会。^①

可见,在他看来,一方面,在血缘关系里没有任何特殊的东西;另一方面,属于生物学的、欧洲人的“血缘关系”应当被抛弃。所以,“血缘关系”在任何地方都不作为独立的社会现象存在。这样,就可以明白是什么东西把施奈德导入矛盾。正是在概述了迪尔凯姆关于什么是血缘关系的想法后,施奈德责备道:“他(迪尔凯姆)不停地说,血缘关系由社会强加的法律的和道德的义务构成……”^②但是从未定义过血缘关系。

需要强调的是,迪尔凯姆使用“parenté”(血亲关系)一词时赋予该词的含义与施奈德使用“kinship”一词时所给予的含义根本不同,而施奈德一直没有意识到存在于他们两人的术语之间的这种差异。在此,从法文到英文的翻译无疑也对他理解这个关键的词汇带来了障碍。

最后,我们希望指出,施奈德在结论里列举的那些被认为在血亲关系研究中不可避免的难题并不中肯,他在结论中提供的方法亦难以奏效。《血亲关系研究批评》一书本身和1984年以后发表的人类学著述十分确定地证明了这一点。例如,施奈德强调:“因此人类学是对各种特殊文化的研究。人类学的第一要务,先于其他一切要务的要务,就是理解并表述特殊文化结构中的符号和意义,以及这些符号和意义的结构。”^③我们看到,施奈德使用了双重着重号,这一方法论的观点在他应当是极其珍贵而重要的。然而,他本人似乎并不真正愿意实践这一方法。因为他甚至没有费力去尝试理解“骨头”、“奶”、“孩子—精灵”的意义,

①施奈德,1984,100—101。

②施奈德,1984,100。

③施奈德,1984,196。

按照他的定义，这无疑是一些特殊文化里典型的符号。然而他的这一主张并不像是一个陷阱。那么怎样解释他的这种即使不是褻瀆，也是看来格外令人吃惊的行为呢？我们将在后文中尝试解读这一秘密。

最后，需要指出，像其他学者一样，施奈德忠诚于迪尔凯姆的准则：一个社会事实只能通过另一个社会事实来解释。但是，由于不懂法语和缺乏深入的分析，他始终不知道，迪尔凯姆分析的最终根据就是生物血缘关系。出于同样的原因，以及缺乏坚忍不拔的精神，因为他承认没有理解列维—斯特劳斯（列氏的《亲属关系的基本结构》以费解著称），他甚至没有明白列维—斯特劳斯十分清楚地意识到血缘关系的生物属性带来的问题，而且在搭建亲属关系的理论结构的过程中已经调动一切智力手段，试图为生物血缘关系安排一个位置。

随着施奈德《血缘关系研究批评》的发表，1984年，亲属关系的研究抵达了人类学用遗传学的预设筑成的死胡同的尽头。总体上，人们意识到了存在的问题，但无解。亲属关系人类学面临着前所未有的窘迫。对此，与1986年发表的《家庭史》的序言相比（这个序言只强调了一些表面的、混淆的现象，如：一个长亲与孩子之间的生物关系，嫁出者与娶进者之间的社会关系），列维—斯特劳斯在1991年以一种普遍的形式、率直而谦逊地承认了事情的这种状态：

……所以，当我们尽力（这里指的是建立结构主义的努力）把关于无法穿透的真实存在的虚幻知识，用关于连接这些真实存在的关系的知识（这是可能的）取而代之的时候，我们的工作被化为一些笨拙的尝试和初步的摸索。

即使在我五十年中竭力工作的有限领域内，我也十分清楚地意识到，有一些东西逃脱了我们的理解，并且大概会永久地逃逸在我们的理解之外。^①

毋庸置疑，人们只能达成这样的共识，尽管联姻理论中的一部分，即婚姻联系（但是婚姻联系不具有普世性），与社会真实存在相符，但是联姻理论不再能被视为一种通过修正就可以保留的普遍理论。这并非因为它是一种不完美的普遍理论，而是因为人类学的普遍理论不能建立在一个这样的基础上：一种半属生物性的、半属社会性的混合体。

既然我们已经把握了具有文化性质的血缘关系和姻亲关系，那么现在是否已经具备了建筑亲属关系普遍理论的条件？

^①列维—斯特劳斯，《对列维—斯特劳斯的访谈——知识愈是进步，它愈明白为什么它不能抵达终点》，Roger-Pol Droit 采访，载《世界报》，1991年10月8日，第2页。

8. 革命后的亲属关系人类学

自人类学诞生以来，民族志典籍始终显示，这个学科各个领域中都存在着巨大的多样性。然而，我们知道，探索各种现象的普遍性和统一性是科学活动的根本任务。人类学也不断致力于思考同样的问题：在所有这些多样性中是否存在普遍性和统一性？在本研究中我们的问题是：各类繁衍再现系统与它们的后果之间是否存在普遍性和统一性？

可以肯定的是，在中国、法国和英国的民族知识论的意义中，“亲属关系”（汉语词汇，广义的亲属关系）、“parenté”（法语词，意为亲属关系）和“kinship”（英语词汇，意为血亲关系），或者任何其他民族所使用的关于亲属关系的词汇，均不能用作人类学的术语。可是，这却不构成判断作为文化的和社会的实体的亲属关系不存在的必要和充分的理由。因此，施奈德对血亲关系研究判处极刑缺乏充分理由。

认识了社会繁衍的文化根据之后，剩下的问题就是，我们是否能够从各种亲属制度中获取同一性。换言之，如果人类不仅是生物性的存在，独立于生物品质之外，他同时还具有文化的和社会的品质，那么组成他的常数是什么呢？为了回答这个问题，让我们把第一章介绍的四类案例的分析推进到底。

文化身份的多样性

在民族志典籍中，我们注意到，被视为介入繁衍过程中的基本成分因民族的不同而异，它们可以是：女人、男人、精灵、灵魂、一个过世者的名字，以及其他的因素。并且，同理，因民族的不同，个体的遗传性征的载体可以是：骨头、血、奶和身体的其他成分，以及神、上帝和精灵。然而，无论遗传性征的载体是什么，是否有神灵的介入，是否使用一个死者的名字，每个民族都给它的每一个成员指定了一种文化的身份。而且这种身份要么以母亲的身份为参照，要么以父

亲的身份为参照，要么同时以父母的身份为参照，而且这种身份被确定为与她的参照身份相同，它们要么被视为在一个有限的时段里相同，要么被视为永远相同。但是，这类身份从不被确定为只与当事人接受了其名字的那个过世者的身份相同。至于介入胚胎形成中的上帝的或神的、或者精灵的身份，民族志可区分为两类。例如，纳人的阿宝竺、汉人的女娲，造物主如基督教的上帝，尽管根据文化的不同，他们或者介入胚胎的形成，或者甚至是人类的创造者，但他们都不起确定这种身份的参照系的作用。这正是因为，作为每一个个体的创造者，他们分别被当做一个民族的参照系，而不是一个基本生活单位（如纳人的支系和我们的家庭）的血缘关系的参照系。倘若把他们当作一个民族的集体身份的参照系，将意味着这个民族的所有成员的身份尽皆相同，其结果将在亲属关系的游戏中引起逆运作机制。这是第一类。在第二类中，神灵或神被当做个体身份识别的参照系。这可以用阿伦塔人的繁衍再现系统来图解。在那里，孩子—精灵是繁衍的介入者之一，不仅充当着个体遗传性征的载体，而且也起着个体身份参照系的作用。这是因为孩子—神灵本身已被划分为不同的图腾集团，其身份互相不同。

显而易见，这种身份与生物身份完全不同，它是文化性的。不论各个民族的差异多么巨大，也不论各种文化的差异如何，从人类学的视角观之，各种形式的个体身份都是等价的，都具有一种根据繁衍观念取得的身份。为此，在文化身份和行为方式的巨大多样性之下隐藏着同一性：个体的文化身份。自每个人降生之日起就被确定的这种身份是人的第一个文化身份。

我们知道，在不同的民族中，个体的遗传性征的载体不同，它们可以是“血”、“骨”、“奶”，或是其他东西。因此选用其中任何一种载体的名称作为创制我们术语的根据都不十分妥当。那么我们用什么词汇来指称这种文化身份呢？

汉人、法国人和英国人以血为这种文化身份的根据。由于汉语、法语和英语中的“血缘”、“consanguinité”（共同血缘）和“consanguinity”（共同血缘）这三个词汇被在各类文献中、尤其是在人类学的著述中频繁使用，在无更佳选择的情况下，这似乎可权做我们偏好这三个词汇的一种充分理由，而不选择“奶”或者“骨头”等词汇并以此锻造出一个统一的术语，来指称这种文化身份。换言之，无论一个民族用什么方式确定人的这种身份，我们都将把它称为“文化血缘”，而通过这种身份建立于个体之间的联系则称为“社会血缘关系”。

因此，我们可以继续作为术语在汉语中使用“血缘”，在法语中使用“*consanguinité*”，在英语中使用“*sanguinity*”，与此同时，保留汉语中的“血统”、法语中的“*consanguinité*”和英语中的“*consanguinity*”，但是同样也把它们用作术

语，指分享同一文化血缘的人之间的社会联系。为此，“sanguin (s)”这个词汇指分享相同文化血缘身份的全部个体，“consanguin (s)”这个词汇指具有文化血缘联系的人群，而“consanguinité sociale”这个词组指社会血亲之间的联系。

在所有这些类型的文化中，对于己身来说，社会成员均被文化血缘关系区分为两类：己身的血亲和己身的非血亲，即己身的同类和异类。在此，无论血缘是单独由身体再现系统确定，还是在这个系统中再加上教会的或民法的规则，如法国人的案例那样，我们面对的均是一个常数。

四类文化血缘

以社会血亲与非社会血亲的区分以及对交叉旁系亲属和平行旁系亲属的分析为基础，我们提出如下假说：文化血缘和社会血缘关系是两个具有普世性的不变量。

当在一个民族中己身的文化身份按其母的身份确定时，这个民族的血缘规则就是母系的。这时，我们可以说“母系性”（或者母系的单系性），因而我们面对的便是一个母系社会。当己身的文化身份取决于其父的文化身份时，涉及的就是父系血缘，即“父系性”（或者父系的单系性），因此，人们面对的就是一个父系社会。在己身的身份同时取决于父亲和母亲的身份并无限地延续上溯下延时，我们就获得了双系血缘，即人类学通常所称的“无差别血缘”。我们称其为“双边对称血缘”。于是，这里涉及的就是对称双系社会。当己身的文化身份与其父母的身份相同，但与其双亲之一的身份无限相同，而与双亲中另一个的身份却只在一段有限的时间里相同（如亲属关系人类学专家称之为“craw 或者 omaha 制度”的那类案例），或者与父母的身份相同，但是分别只延续一段有限的时间，例如五代之内，与双亲之一的身份相同，三代之内与双亲中的另一个的身份相同。这时，血缘也是双系的，但是在时间维度上不对称。这里，我们处理的是“不对称双系性”，所以我们称其为“不对称双系血缘”，称这类社会为“不对称双系社会”。在我们今天掌握的民族志知识中，似乎可以测定四类文化血缘和社会血缘关系的原型。

由于文化血缘规则肯定某个个体与另一个个体相同，因此它是一个肯定的规则。正如上文所论证，社会血亲之间的交媾禁忌，作为否定的规则与文化血亲身份规则有着完美的关联关系，这两条规则的实施范围的外延完全相同。由此可以确认，文化血缘与社会血亲之间的交媾禁忌不仅是两个常数，而且也是两个不变量。因此，这两个不变量证明，《纳人》中提出的“社会血亲性排斥定律”并非仅仅

仅从纳人这一个案例中导出（即便一个特殊的案例就足以相对化整整一个类），这四类原型案例同样可以作为它的基础，并且它同样可以为这四类案例所图解。

为此，我们提出的假说是，文化血缘和社会血亲性禁忌具有普世性。这一假说将是有效的，直至出现相反的证据。

社会亲子间的性禁忌与埃及的兄妹婚

一俟谈及这一性禁忌的普世性，某些质疑就可能立即涌现于我们的脑际。在继续我们的建设之前，让我们迅速地消除它们。

首先，在单系社会中，原则上讲，在母系制之下的父女间和在父系制之下的母子间，交媾应当是被允许的。那么，为什么，就我们所知，这种情形总是被禁止的呢？

众所周知，婚姻制度赋予配偶们相互的性特权，保护它并要求其他人尊重这种特权。因此这种禁忌可以由婚姻制度来解释，而它与社会血亲间的性禁忌无关。

关于这个问题，纳人的例子提供了一个珍贵的证据。在纳人社会里，在访问制度下，当一个男人向一个女人的母亲做了“好事”，因此，生物学上说，该女人出自他时，在他们之间的交媾并不被禁止，即使人们可以说这是不被赞同的。况且，并非任何时候都可以表达这种不赞成。因为人们并不总是知道谁是那个有关的“灌溉者”，而且，在不知道谁是“灌溉者”的情况下，没有任何人会设法去甄别他。对此有三种理由：首先，“天上不下雨，地上不长草”，即己身的身份认定与“灌溉者”毫无关系；其次，与一个女人交欢只不过是男人向这个妇女提供的一种“善举”；最后，也是最重要的是，该社会不存在婚姻制度。如果我们考虑到以下事实，这种诠释可能得到更有力的支持：纳人社会装备着一整套格外发达而严厉的禁忌，在血亲之间，提及甚至暗示任何与情感、爱情和性事相关的话语都是被禁止的。

简言之，社会父亲的存在以婚姻的存在为前提。没有婚姻，在一个女人与其母亲的“灌溉者”（而不是该女人的社会父亲）之间的交媾可以不被禁止，正如纳人社会中那样。这一论据似乎足以支持我们的诠释，因为纳人案例代表着唯一的一类在逻辑上可能并且在实践上存在的没有婚姻制度的社会。而且，人们今天依然能够对它进行观察。由于孩子由母亲孕育并生产，相反的案例，即无母无妻的社会，则根本无法想象。

在这种通过婚姻规范来进行的诠释上，还可以补充另一个因素：忌妒——

种普遍的、难以控制的激情。生活在同一屋檐下，在一个有限的空间里，日常频繁的接触，父女和母子之间的交媾可能引起激烈的纷争，致使家庭生活失去平衡，进而导致社会失衡。所以，与泰勒那著名的被频繁地引用的“要么与外人联姻，要么被外人所杀”相反，真正的理由似乎应当是：必须在与外人交媾或者内部自相残杀之间做出选择。再者，可以肯定的是，人类实行制度化的婚姻由来已久。然而，在一个民族内部或在民族之间，至今鲜见悠久的联姻实践结束战争或冲突。

第二个可能引发问题的事例是著名的埃及“法老血缘婚”。^①这是不是社会血亲性排斥定律的一个反例？

在列维—斯特劳斯诠释这个问题时，他曾经根据当时掌握的材料非常有理地指出，即便法老娶其大姐或大妹为妻，埃及社会仍然设置了一道界限：禁止法老与别的姊妹结合。因此血亲间的性禁忌同样存在于这个特殊的王室。^②事实的确如此。可是，这只是事情的背景。核心的问题是：为何法老可以公开违反性禁忌规则，娶自己的一个姐或妹？为此，从根本上说，这一著名的所谓血缘婚案例依然尚待解释。

根据 P. 韦尔纽斯和 J. 姚尧特的权威性研究，对于法老来说，外婚制是规矩。在希腊化时代，国王的血缘婚成了惯例。可是，君主是超人。他的婚姻体制和他的妻子们的地位仍然受到那个时代的影响。法老拥有好几个妻子，其中一个被赋予“国王伟大的妻子”的称号（从第二十二王朝开始）。他的妻子常常是从女臣民中挑选的，有时也在一个君主盟友的女儿中择偶。但是，唯有法老能够娶其姐或妹。在第十三王朝的前半期他们仍然遵循这种做法，即“伟大的妻子”是国王的血亲姐姐或妹妹，并且这在托勒密王朝的马其顿家族中几乎就是规则。^③

兄妹婚存在的肯定性就是这样被报告的。可是，法老与其姐妹们具有相同的文化身份吗？为了回答这个问题，让我们来看看这两位作者还告诉了我们什么：

法老的父权制和必要的太阳血缘原则是一些思辨的模型，今已无可相信。母腹在传递合法性的过程中的作用是被动的，根据教义被限制在神话里的“神婚制”中：国王的母亲被认为怀上了一个出自最高神之手笔的、天生命运不凡的婴儿，这个最高神体现在父亲的肉体中。^④

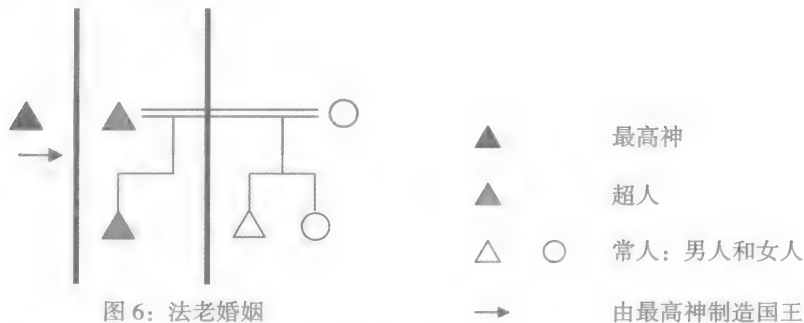
①P. 韦尔纽斯和 J. 姚尧特，1998，144—146。

②列维—施特劳斯，1983，81—82。

③列维—施特劳斯，1983，144—146。

④列维—施特劳斯，1983，145。

在这里，信息颇明确。对于法老，身体再现系统以神婚制的形式出现。当涉及生产那个命定为国王的婴儿时，不是国王本人而是创世神使其妻受孕。相反，其他孩子却出自国王本人。国王是超人，由神创造，而他本人却只有繁衍常人的能力。于是，通过其文化身份和社会品质，直接出自最高神的国王具有与其兄弟姐妹不同的实体：一个是超人，其余是常人。如果人们偏好这个表达方式的话，这里涉及的的确是一桩“血缘婚”，但这仅仅是在生物学的意义上如此。而这并不是我们的关注所在。显然，这根本就不是一种社会血亲之间的婚姻，而是非社会血亲之间的婚姻。这一不同寻常的身体再现系统以独一无二的“神—男系”个体身份的传递为特征，就是说，从最高神（父亲）向法老—超人（儿子）传递。这一特征可以通过下图来描绘：



这样，法老与其一个姊妹联姻的神婚制理由，可以很容易地通过我们的定律来解释，或者，毋宁说，神婚制的文化解释完美地支持我们的定律。

郝番斯向我们介绍了在公元初三个世纪罗马人治下的埃及民间似乎更为流行的兄妹婚，它占缔结婚姻总数的三分之一。^①在进入对这个问题的分析之前，必须先具备几个基本条件：是不是因为臣民效法了国王的做法，即王家的做法被普遍化了？登记出自同一家族的兄妹婚姻是否以少交税为目的，而实际上他们的性生活发生在别的地方？这一现象可追溯到什么时代？从何时起档案材料停止了对这类现象的记录？为什么？鉴于埃及人习惯于对自己的妻子以“妹妹”相称，难以肯定被登记的“妹妹”究竟是真实的妹妹，抑或是被称作“妹妹”的妻子。而且，郝番斯本人也提出了这一疑问。总之，我们至今占有的资料似乎不能提供基本的、必要而充分的信息，难以使我们从中得出任何结论。结果，在缺乏令人信服的资料的情况下，目前我们不得不将对这个案例的分析暂时搁置。

① K. 郝番斯，1980，303—354。

重新解释经典难题

经过前面几章的论证，概念化了的“文化血缘关系”和“社会血亲关系”这两个术语成为两个新的光源。在它们的辉映下，亲属关系人类学许多经典难题的基本轮廓被清晰的勾勒出来。

对阿拉伯婚的诠释

被人类学家称为“阿拉伯婚”指的是己身可以娶自己的所有旁系亲属（即全部堂和表兄弟姊妹之间都可以联姻）的婚姻制度。这种婚制因阿拉伯人多实行之而得名。它可以归入对称双系制度这一类。除了乳汁联系导致个体的血缘身份相同这个特点外，这一制度以下列事实为特征，禁止交媾的社会血亲圈子被确定在第二亲等之内。在实施这一制度的民族中，人们习惯于就在第二亲等之外娶妻。这一事实与在交叉和平行旁系亲属之间联姻的案例相同。因此，这一制度通过社会血亲性排斥定律获得了圆满的解释。

血亲、姻亲、外人，以及在每个类内部的性关系

从亲属关系的视角观之，个体在社会中所属的类和交媾的各种禁忌是不确定的还是固定的？从最一般的观点来看，所有社会的个体都被精确地分为三类：互为社会血亲者、互为姻亲者和互为外人者。而且也相应存在着三类交媾，它们依各自所处社会制订的规则不同而形成差别：要么被严格禁止，要么不赞成，要么被容忍甚至被鼓励。

鉴于社会血亲间的交媾在任何地方、任何时代都被严厉禁止，最佳的选择是放弃所有特殊文化的相关词汇，如汉语中的“乱伦”、法语和英语里的“inceste”，改用“社会血亲交媾禁忌”来指称第一类禁忌，以避免传统词汇（例如“inceste”）可能引起的混淆和从一种语言到另一种语言的翻译中出现的问题。

第二种形式的交媾发生在两个各有配偶者之间，或一个已婚者与一个单身者之间。由于汉语、法语和英语中分别使用的三个词“通奸”、“adultère”和“adultery”的含义与这一类交媾的特征相符，该词可以用作术语。

通奸有两类。第一类是，两个当事人通过一个第三者的联系而具有姻亲关系，这个第三者是一个当事人的配偶，是另一个的社会血亲。如这两个当事人可以是叔嫂、公媳等等。第二类中，两个当事人不是姻亲，只是互为外人。但是，不论他们是否姻亲，对这种形式的交媾的禁止始终受到婚姻制度的制约，因为在两个互为姻亲的当事人都是单身的情况下，他们之间的交媾是被允许的。例如，某家的一对兄妹分别与另一家的姐弟结婚，或者一家的两兄弟分别娶了另一家的

两姐妹。这种现象存在于许多婚姻社会中。

第三种形式的性关系发生在两个未婚的外人之间，即两个非社会血亲之间。不论这种现象是被社会禁止的、不被赞成的、被容忍的或者是被鼓励的，我们都使用“私通”这个词来指代它。

“filiation”和“descent”这两个术语的缺陷

我们知道，在法国或者英国的人类学中，尽管“filiation”（法语词汇）或“descent”（英语词汇）一直被用作术语，但它们都没有为学者们普遍接受的定义。为此，在理论层面，它们在各种诠释中导致的不自洽多于它们在分析其他民族的社会现象时的积极作用。更严重的是，学者们在使用这两个词汇时，各自默认的词义往往不尽相同。正如我们上文已经看到的那样：对于迪尔凯姆来说，“filiation”涉及的是血的传递；而在列维—斯特劳斯那里，这个词汇指的是法律上的权利和义务的传递；至于施奈德，在他的眼中，“descent”这个词毫无意义，因为他只愿意而且只看得到“kinship”。

根据法国的《民族学和人类学辞典》（*Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*），“filiation”是“指把一个孩子与其父母联系在一起的亲属关系的联系。这种被普世地当做双系的联系服从一些支配着生物繁衍和对个体社会化的集体的限制性规范”。^①而根据《人类学辞典》（*The Dictionary of Anthropology*）“descent是往下传递社会关系的方式，是对自上代至下代的血亲关系的计算；它被广泛地用于描写各类不同的文化继承关系，尽管它往往用生物学的惯用语来表达”。^②《小罗贝尔》辞典则是说：“filiation，将孩子与其父联结在一起的联系（父系），或者把孩子与其母联结在一起的联系（母系）”。^③而Collins《英语辞典和同义词典》把descent定义为“祖先家族的起源；一个专门的家族中的一代；实际财产向后嗣的传递”。^④

我们看到，两部人类学辞典肯定的词义与法语和英语的自然语言辞典介绍的词义没有根本的不同。这一事实表明，民族知识论给人类学术语体系的建设造成了多么严重的羁绊。

关于这个问题，把民族知识论的概念当做术语使用始终是产生混乱和难题的

①哈斯特罗克 R., 1991, p.280—281, 载 *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, PUF, 1991。

②Rhum, Michael, 2001, p.111。

③Petit Robert, 1986, 783。

④English Dictionary and Thesaurus, Glasgow, HarperCollins. 1995, p.298。

根源。我们刚刚看到，像《民族学和人类学辞典》一样，在《小罗贝尔》辞典中，“filiation”被定义为“亲属关系的联系”，鉴于“parenté”（亲属关系）已被视为“关系或者血缘的联系”，亲属关系的联系必然的意思是“联系的联系”或者“关系的联系”。如果“关系的联系”不意味着混乱，那还能表示什么意思呢？

在法国，有时可以看到，人类学家根据 *Littre*（权威的法国语言辞典）定义 *filiation* 这个词。从文化的角度考虑，任何一种语言的辞典都应当被当做其所属文化拥有的概念的载体，而不是技术词汇的提供者。在对法国文化的研究中，对一个民族学家而言，一部法国语言辞典中的词条首先应当被看做民族志资料的一部分。当然，当一个自然词汇能够表达一类社会现象和行为方式的大部分特征时，我们可以从语言辞典中借用它，但是必须同时重新定义它，即在这个新铸造的技术词汇的定义中补充一些该自然词汇本身不包括的内容。

传承规则与血缘身份

法语中的“filiation”或英语中的“descent”确实也覆盖了下述事实：官职、姓氏和财产等的传承。然而，个体社会身份的认定制度（或文化身份的传承制度）是一回事，姓氏、官职和财产的传承规则是另一回事。这些规则是亲属制度的一些因子。在单系（父系或母系）的情况下，这些规则时而遵循与（纯粹父系的或纯粹母系的）血缘规则相同的路线，例如在汉族的社会中，个体的文化身份的传承和姓氏、头衔和财产的传承都按父方线路进行；时而遵循另一种路线，即个体的文化身份制度采用母系规则，而姓氏、头衔和财产的传承按照父系规则进行。我们在《纳人》中分析并论证过的纳人知府的家庭这个案例就充分地图解了这种情形。同理，在不对称双系制度下，姓氏、头衔和财产的传承将与父方或母方的路线相脱离，这因民族而异。在对称双系制度下，除了姓氏可以只按父方的线路传承之外，个体的文化身份的传承、财产的传承（以及头衔，例如在贵族家庭里）是平行的，根据双系规则进行，即从父母向全部孩子传递，法国人的情况便是如此。在此，有必要强调，姓氏的传承规则从来不是双系的，即父母不同时把他们的姓氏传给孩子。最后，在断绝社会血亲间法律联系的情况下，如父子间的关系，断绝关系的规则彻底中止了当事人之间的权利和义务，因此使财产的传承与个体身份的传承相互分离。

把传统的血缘关系当做生物事实对彻底分析亲属关系是一个顽固的障碍。在分析民族志材料时，必须将对研究对象的解析推进到底。关于“filiation”或

“descent”，必须分别处理其中可能包括的每一个规则，而不是把全部经验事实不作区分地归于一个特殊文化的定义先验地确定的一个词汇之下。一句话，首先通过视觉和听觉观察事实，然后再加以命名。

纯文化性的系谱

系谱，至今它仍被文化社会人类学置于生物学的框架中进行处理。有时，某些人类学家把身体再现系统当做“民族的科学”理论或“民族生物学”理论。为此他们提出一种诠释，认为系谱联系是在文化上确定的一些人际关系的形式，这些形式被当做胚胎形成过程和生孩子的过程的直接后果，父母与孩子间的这一联系以其不可分离性为特征。^①我们的分析已经表明：一方面，身体再现系统与自然科学毫不相干，因此也就与生物学没有任何关系；另一方面，如果人们只考虑由于胚胎形成而产生的孩子与其生父的联系和孩子与其生母的联系，那么以此种方式考察的这些系谱联系与生物学上认定的联系必然毫无二致。于是，与人们所宣称的相反，这种系谱联系是通过文化的方式确定的这种说法，根本就不再可能成立。

然而，文化系谱的存在是确凿的事实，而且是纯粹文化性的。众所周知，在所有地方和任何时候，男人和女人都是繁衍的必要条件。在这一点上，无论各民族的身体再现系统多么不同，至少被他们认为性关系在繁衍中是必要的所证明。但是，两性的所有的介入和所有的贡献并没有被同时纳入考虑范围，也没有被认为在繁殖孩子的功能和个体身份的认定中具有同等的价值。例如，纳人的“灌溉者”提供的水，汉族女性加在骨头上的肉，萨莫妇女带来的血，等等。

根据文化血缘的规则和社会血缘关系的规则，在我们日前的知识范围内，尽管存在着种类繁多的身体再现系统，但各种形式的系谱可以化简为四类。它们可以由我们在本书中制做的四个图来展示（见图1、2、3、4）。

亲属称谓、居住制度与文化血缘身份

关于亲属称谓制度，一般而论，它并不总是与文化血缘规则同构。这就是说，在所有的文化中，同一个类的血亲并不总是用同一个称谓（引称或/和对称，）来指代。例如，在法国的称谓体系里，一个称谓，譬如“cousin”，不仅可以指社会血亲（如兄弟姊妹的孩子），而且可以指非血亲（如兄弟姊妹的孩子的孩子）；在汉族的称谓体系里，例如，“堂兄弟姐妹”仅仅指父亲的兄弟们的孩

^①English Dictionary and Thesaurus, Glasgow, HarperCollins. 1995, 298.

子。因此，作为文化的一个构成成分，所有类型的称谓体系都必然是有其意义的，但是它们是根据许多不同规则形成的组合形式，它们与确定个体文化身份的制度之间的联系不具有普遍性。

关于居住规则，亦同理：因为民族的不同，这类规则可以与个体身份认定规则平行，也完全可能与它相异。例如，母系制与男方居住规则相组合，1956年以前纳人土司家的情况就是一个典型的例子。

综上所述，我们可以确定，在某些社会中，个体文化身份的传承规则是它们的亲属制度的力量中心，其他所有规则的安排都与它保持着协调一致；而在另外一些案例里，其他的规则却遵循着不同的路线，或者说，另外一种逻辑。而这两种组合方式中的任何一种都不会阻碍亲属制度有序地运转。

几种需要排除的区分

通过四类案例的比较分析而肯定的社会血亲性排斥定律可能质疑在人类学历史过程中提出的某些区分和创建的某些术语。

首先是“内婚制”和“外婚制”。让我们来重温一下麦克伦南在这两个概念之间建立的区分。通常，内婚制大致指己身在自己所属的集团内部结婚。然而，问题在于必须弄清，这里涉及的是什么样的集团？而“外婚制”的意思大致是己身在他所属的集团之外结婚。可是，仍然是同样的问题：究竟是什么样的集团？这是两个以往从未被提出过的问题。仅仅使用一些术语而不精确地说明它们的内涵是不足取的。

如果文化血缘与社会血亲性禁忌之间存在着关联，如果所有的地方和所有的时候，人们都只能在非社会血亲间结亲，那么，在人类学今天掌握的材料里，可曾有过一个社会，在那里，社会血亲在他们的集团内部交媾是该社会里正常的、唯一的方式，或者即使仅仅是占主导地位的方式？显然，没有。

人们总是为了指称一个东西或一个事实而创造一个词汇。无论在什么社会里，人们从未发现结婚发生在一个社会血亲集团之内。为此，如果我们没有任何对象需要用“内婚制”这个词来表达，那么创造这个词并把它当做一个术语来使用，甚至当做一个原理来使用，是毫无必要，也是毫无益处的。

众所周知，至今在民族志描写和人类学分析中，“外婚制”和“内婚制”这两个词汇仍被频繁使用。可是人们从未精确地知道哪一类个体构成这样的集团。人们往往颇为默契地假设，血亲的范围是根据生物血缘关系确定的。乍看，这似乎可以构成一个集团。然而，根据生物学的逻辑，一旦人们仔细地考查，就

发现这个“范围”将是无限大的。因此，实际上它没有界限。一个无边界的整体怎么可能组成一个社会中若干集团中的一个集团呢？

此外，在某些社会里，被视为生物血亲的旁系亲属中的一部分（例如，交叉旁系亲属）并未遭遇性禁忌，而另一部分（例如平行旁系亲属）则受到性禁忌规则的管束。例如在一个单系的二元社会里，交叉旁系亲属并不处在同一个集团内。于是，人们完全不知道谁与谁组成一个集团。在这种情况下，当人们谈及“外婚制”和“内婚制”时，这甚至与不同生物集团之间的联姻都毫无关系。

对此，人们也会想到印度人的种姓制度。每个种姓看似构成一个集团，在这个集团内部而且仅仅是在它的内部，方可以缔结婚姻。在这里，使用“内婚制”这个词汇妥当吗？这同样要求我们进行一番仔细的考察。不错，在这种社会里，结成夫妻的个体属于同一个种姓，因此属于同一个集团。但是，这里我们看到的是在社会等级系列中的地位，而非社会血缘的身份。特别是，甚至没必要重申，所有种姓都遵循同一种文化血亲（和社会血缘关系）规则和联姻规则。因为，这里的情形毫无二致，人们不能随心所欲地在一个种姓内部嫁娶：联姻只可以在非社会血亲之间进行。而且，不能忘了，如果说分属于不同种姓的两个个体之间的联姻被禁止，他们之间的交媾并不因此也被禁止。由此可以认定，这两类规则参照的事实在文化上不同质：一类属于社会地位等级和禁止混杂的范畴，另一类却属于社会血缘关系和性禁忌的范畴。实际上，这个例子涉及的是等级集团，而非亲属集团。在种姓内部的联姻是社会等级化的后果，是一种用于保持种姓纯洁性的措施。这一点，所有的专家都十分清楚。而社会血亲性排斥定律则不同，它的意义在于禁止两个社会血亲结合。在印度社会中，与别的社会一样（例如实行阿拉伯婚的社会），社会血缘关系的规则是在作为集团的整个社会血亲的层面上起作用的，而非在作为集团的种姓的层面上起作用。因此，从社会血缘关系的角度视之，我们面对的更像一种所谓的“外婚制”，而不是“内婚制”。^①

于是，即使从印度文化的角度观之，“内婚制”这个词汇也是有意义的，一般而论，它也不构成亲属制度的一个基本特征，而且也不能被当做“外婚制”的反义词。

除麦克伦南和列维—斯特劳斯之外，还有许多学者把“外婚制”当做一个普遍规则，甚至当做原则。但是一般说来，它并不因此构成亲属关系人类学里的一

①在联姻上的策略考虑同样不构成亲属制度的组成部分，无论是经济的、政治的或者等级方面的策略考虑都一样。亲属制度是一回事，策略谋划是另一回事。所有的社会都无一例外地运筹策略，但是这一游戏只能在当事人严格遵循亲属制度的条件下展开。

个概念。倘若我们接受了社会血亲性排斥定律，从亲属关系的角度来看，它的蕴含便必然地要求社会血亲在他们的集团之外婚配。因此，人们的婚姻永远都只与自己集团之外的人缔结。

归根结底，除了社会血亲集团，没有任何其他的团体可以构成一种普遍存在的、作为交媾禁忌参照系的集团。因此，以上分析表明，在麦克伦南所指意义上的、被其他学者不断使用的“外婚制”和“内婚制”实为两个没有根据的命题，远不构成一个有意义的区分，在民族志描写中和在人类学分析中都一样，那是两个似是而非的词汇。由于在亲属关系场域里没有任何中肯的含义，这两个伪概念，除了把比较分析引入混乱，没有任何其他的作用。

由于相同的原因，关于旁系亲属（如汉文化体系中的堂、表兄弟姊妹）是己身偏好的对象还是禁止婚娶的对象的区分，以及由此导致的关于偏好娶旁系亲属的社会和禁止娶旁系亲属的社会的区分似乎也同样不可接受。因为交媾在社会血亲间被禁止这一事实必然同时意味着，婚姻在社会血亲间的不可能性和在非社会血亲间的可能性。怎么可以想象这种交媾禁忌只有否定的作用而没有反作用，即肯定的效力：指出潜在的性伴侣！

这两种区分仅仅参照表面现象，其根源同样在于缺乏对于文化血缘和社会血亲关系的认识，或者更精准地说，因为它们是根据血缘关系的生物学框架建构的。在这里，我们又一次看到，生物学概念的蕴含可以造成何等不自洽的诠释。鉴于社会血亲性排斥定律在所有的社会和所有的时候都必然地发挥其肯定的和否定的作用，应当肯定，上述区分所针对的那两类互相对立的社会（即存在着被禁止的婚姻的社会和存在着被偏好的婚姻的社会）根本不存在。

相反，“指定婚”倒有可能构成一类独立的事实。因为，虽然它是联姻策略的一部分，但是它的特殊之处在于：相对于在其他类型的社会里表现为每一例都需要单独做出联姻安排的策略考虑（即没有像己身必须娶某类姑娘这样的精确规矩的社会），它是被制度化了的规则。但是，这一表达法仅仅在民族志的描写中 useful，在理论层面则没有任何特殊意义可言。

占有原理和作为普遍理论的享有理论

从知识论的视角观之，以生物学为根基的“单系血统理论”和“联姻理论”不是、也不可能被视为普遍理论。这是显而易见的。相反，在莫斯的馈赠与回赠理论和葛兰言“交换说”的启发下，联姻理论假说抓住了婚姻的社会属性，因此包含合理成分，尚有教益。

的确，交换妇女（或者交换男人）在所有的婚姻社会中都表现为一种普遍现象。然而，它却不具有普世性，因为纳人的社会原型里就既不交换女人不交换男人。而且特别是，如果说姻亲关系是交换的后果，那么社会血亲关系却不是。据此，为了洞察社会血亲关系和姻亲关系这两类事实的共有本质，以及它们的统一性，我认为似乎只剩下最后一步需要迈出：为了给予和回赠一种财产，或者为了用一种财产交换另一种财产，首先和首要的条件是占有一种财产。馈赠与回赠（或者交换）的目的和直接后果，同样是占有另一种财产。

在人类的生命过程中，与其他灵长类相比，我们碰到两个漫长的依赖时期：童年时期和老年时期。至今，在民族志向我们提供的知识范围内，孩子们一直是与他们的长辈生活在同一个屋檐下。在传统社会里，成年人承担着供养和保护他们的后代和年迈长亲的责任。己身有权获得成年长亲的抚育，并且有义务向其老年长辈提供生活保障。这实际是一种经济上的相互占有，构成血亲之间的一种联系。即使是在现代社会中，为老人的生活提供了保障的退休工资和养老保险制度，也没有取消父母与子女及兄弟姊妹之间的这种在经济上互相辅助的权利和义务。在此之外，还应当添上另一种联系，感情的联系。即使是血亲们分属于经济上独立的亲属单位，他们也有以经济和感情的形式互相帮助的义务和权利。在此，我们发现一种区分：拥有完全权利的血亲（例如，父母与未婚的孩子，或者在某些情况下，父母与已婚的孩子）和拥有部分权利的血亲（例如，已婚并分开生活的兄弟姊妹，以及旁系血亲）。由此可见，血亲关系本质上由两类联系组成：感情联系和经济联系。

姻亲关系亦由两类社会联系组成：性联系（含感情联系）和经济联系。同样，也存在两类姻亲：具有完整权利的姻亲，当他们生活在一起时，如夫妻；具有部分权利的姻亲，当他们在经济上相互独立时，例如己身与其舅子或姨姐/妹。这里具有部分权利的姻亲之间的团结互助联系与具有部分权利的血亲之间的联系完全相同，因为己身与其舅子或小姨妹之间的这种团结互助联系是出于以下事实：己身的配偶是他们的血亲。

需要指出的是，配偶之间的相互占有权比具有完全权利的血亲之间的相互占有权更彻底。血亲只是部分地相互占有，而配偶不仅相互拥有用益权，即享用对方生产的财产和对方感情的权利，而且有权享用对方的身体。一言以蔽之，他们互相完全属于对方。实际上，婚姻制度物化了配偶（或者说，使配偶变得类似于物质财产）。婚姻制度所有致命缺陷的根源正在于此。因为这一制度的执行可能符合当事人的意愿，如他们订婚的时候，同时也可能违反他们的自由意志，如他

们已不再能够和睦相处时。

从社会血亲关系制度、社会血亲性排斥定律以及婚姻制度中导出了一系列常数：一是交媾禁忌范围与性允许之间的对立（由否定的定律及其肯定的蕴含造成）；二是血亲关系与姻亲关系之间的对称；三是直接血亲与直接姻亲之间的对称（享有完整的感情和占有权）；四是远血亲和远姻亲之间的对称（只有团结互助的权利和义务）；最后，是以下两类身份和联系的对立：一方面是血缘身份（永不变易的文化身份）和血缘关系（永不变易的社会联系），另一方面是姻亲身份和姻亲关系（可以通过离婚消除的社会身份和联系）。

上述比较表明，作为社会联系的社会血缘关系和姻亲关系具有同样的基本属性，即来自血亲和姻亲相互占有权的感情联系和经济联系。从这种统一性中我们获得占有原理。占有原理是一项支配所有社会性的亲属联系的基本原理。以这项基本原理为根据，我们提出了亲属关系领域的普遍理论：享有理论。这里，“享有”的含义是：使用某人、使用其带来的利益、获得其能够提供的满足。换言之，作为相互的用益权，即己身有权利享受另一个个体的感情和财产。这个个体可以是己身的血亲或姻亲，甚至在某些民族那里，己身有权用他（或者她）的一个血亲来交换另一个个体（他的非社会血亲）从而占有配偶。

总而言之，在排除那些混杂的想法或词汇之后，我们获得了几个简单、和谐而对称的概念：社会血亲 / 姻亲、社会血亲 / 非社会血亲、性禁忌 / 性允许、占有 / 交换、感情联系与财产联系 / 性联系和财产联系、直接血亲 / 直接姻亲、远血亲和远姻亲之间的对称，等等。

什么是亲属关系的基本结构

自从纳人的案例把亲属关系人类学昔日的理论命题相对化之后，在该领域只剩下了两个常数：文化血缘及与之相连的社会血亲关系，和社会血亲交媾禁忌。考虑到存在着两类亲属关系这一事实：纳人所实践的一元亲属关系和其他所有民族所实行的二元亲属关系，我们看到亲属关系这个词应当包含两种意义：狭义的含义和广义的含义。狭义的含义也有两种：第一种只包含社会血亲关系，由纳人体现；第二种包括血亲关系和姻亲关系，由所有实行婚姻的社会代表。广义的亲属关系涵盖一元亲属关系和二元亲属关系这两种狭义的亲属关系，构成终级的抽象概念。^①在这个理论框架内，如果我们欲识别亲属关系的基本结构，那么，无

^①蔡华，2000b。

可置疑，正是这两种狭义的亲属关系堪称亲属关系的基本结构。^①

关于血亲关系这一主题，施奈德提出了一系列的基本问题：“什么是血亲关系？它能够视为既定的吗？血亲关系被作为人类文化的一种事实、不论发生什么都是不变的事实，它被很清楚地定义过并且很完备地论证过吗？它确实是普世存在的吗？”^②他坚信不疑，答案只能是否定的。

如果人们从各种亲属制度的表面去处理它们，自然只能见到令人目眩的多样性。甚至必须强调，这里涉及的的确是一种具有实质意义的多样性。然而当人们穿透其表面，深入其根本内涵，它的深层结构就出现在我们面前：一种完全统一的结构。因此，与施奈德所坚信的相反，本研究为他的问题提供了所有必要而充分的答案，使我们得以达成一个肯定的结论。

施奈德并没有完全说错，昔日建构在生物事实上的那些旧概念的确是道道地地的赝品。然而，亲属关系本身却是经验事实，它存在于我们每一天的生活里。亲属关系研究并未因为施奈德的极刑判决书而终结：野火烧不尽，春风吹又生。

①蔡华，2000b。

②施奈德，1984，63。

9. 信仰理论

在廓清人的非自然组成部分之后，剩下的问题是，从这些因子的组合中，我们能否抽取亲属关系的实体？如果答案是肯定的，那么亲属关系的这一实体在人类学和社会科学中将具有怎样的地位和何种意义？

为了探索这两个问题的答案，让我们从踏勘社会规范入手。我们渴望了解与人类诞生时的状态相关的信息，可是，迄今为止，我们不掌握、也不具备获知它们的条件。因此，很可能我们对此将永远处于无知的境地。相反，在过去曾经被观察过的、或者现在可以观察到的任何人类群体中，没有一个民族生存于毫无规范的状态之中。这一点当为一个肯定的事实。所以，我们的研究只可能以下列事实为基础进行：一方面，占主导地位的秩序与冲突（争执或争端）并存是人类社会的常态；另一方面，分别由本能（当涉及性关系时）、利益（当涉及获取财产——含人在内——和权利时），或者不同的信仰（当涉及信念时）激起的冲突、动乱、镇压和战争以不同的频率间歇性地出现。在我们已知范围内的任何时空里，社会总是通过规范在秩序与冲突之间维持着平衡。没有秩序，便没有和平。因此，作为秩序存在的前提，规范是社会生活的绝对前提条件。

第一类规则

建立在四类身体再现系统基础上的四类确定血缘的规范：母系、父系、对称双系和不对称双系，都可以归结为同一类文化事实。

众所周知，我们不可能通过感官直接感知精确的自然规律，也不可能从统计数据获得它们。所以，不言而喻，在技术尚不足够精致的情况下，我们不可能通过感官对人体的组成成分、交媾、怀孕和生育的直接观察来完成对人类遗传机制的认识。确实，在考察这些物理事实时，哪些因子在胚胎形成的过程中起作用，不同的民族并没有概念化相同的东西。对此，每个民族有自己的感知、想象、猜

测、推理和判断,进而形成了不同的繁衍再现制度。这个制度包括一系列解释,不同的民族达成的解释各不相同。这些现象恰似科学活动中发生的情形:关于一个既定的研究对象,在科学家共同体中,总是有许多不同的假说被提出。为此,四套繁衍再现制度实际是四种不同的假设,是人(即每个民族)对作为自然组成部分的物质的人的认知结果。

今天,尽管许多民族或者至少他们的一部分精英已经清楚:他们对繁衍的传统解释与遗传学通过精细观察所揭示的情形不符,但是,这些民族仍然把他们的传统再现制度当做确定个体身份规则的根据。昔日,所有民族都视各自的身体再现系统为可靠的真理。今天,许多人依然这样看待它们。这一事实证明,每个民族都曾经对自己提出的这类命题有过坚定的信念。这些命题可以被我们视为假说。

在此,我们注意到了一个人类学和社会科学具有头等重要意义的事实:人类行为不仅受其生物存在及其运作机制的支配,而且还受他对自身的一切物质事实之解释的信仰所支配。即使这些被当做真理的运作机制在自然科学看来是完全荒谬的,人类的行为依然取决于这类机制。

简言之,信仰支配行为。

第二类规则

所有的社会中都还存在着另一类规范。它们不是建立在对物质存在的再现之上,而是源于争端、冲突、动乱和战争带来的烦扰与灾难。换言之,归根结底,这类规范出自对秩序需求的体察:秩序是群体生存和群体共存的先决条件。例如:一个民族的民法、刑法、宪法和国际社会的国际法等等均是如此。

秩序由人际关系和群际关系确定。这些关系使得所有个体或所有共同体都为一种整体的效应而努力。秩序要求行为具有规律性,规律性又以规范的存在为前提。对此,早在近二十四世纪之前,孟子即已指出:“不以规矩,不能成方圆。”^①对人群不施之以规矩,便没有秩序。

人们可以通过许多方式达成秩序。实际上,这类规矩的整体安排也的确因民族不同而异。例如,社会血亲性禁忌的蕴含是允许非社会血亲之间的性关系。这种性禁忌并未涉及允许性关系之外的其他任何东西,即它没有更细致地规定必须以何种形式实现被允许的性关系。事实是,人们创造了两类不同的制度:访问制

^① 《论语·孟子》,华夏出版社,北京,2000,253。

度和婚姻制度。而且这两类制度的运作机制是相互排斥的，因为访问制度以兄弟姊妹终身一道生活为条件，而婚姻制度却要求兄弟姊妹成年之后必须分开生活。

在规矩创立之初，无论是过去的还是新近的，不论是与亲属有关的还是与政治、经济、宗教或者其他相关，这类规矩都被其制定者视为使行为规律化、避免争端、防止混乱、维持和平或者获取和谐的最合适、最有效的措施。因此，在每个民族的眼里，这些规矩都是排他的。在今天任何国家进行的改革中，这类现象都频繁出现，十分容易就可以观察到：为了解决既定情势中的一个既定问题，在人们可以构想的所有规矩中，新订立的规矩（或者法律）往往被其制定者认为是最佳方案，即使实际上它并不一定真是最优的设计。

此外，从传统的角度观之，每个民族都把自己的全套规矩当做正当的，并且把别的民族的规矩看做不正常的和/或者不道德的。所以他们以为，如果借用其他民族的规矩，则必定造成冲突和混乱。由此，我们看到，规矩具有一种与磁力相反的属性：同性相吸，异性相斥。我们称之为规矩荷。民族间的、宗教间的和国家间的冲突往往由此产生。由于每个民族构建了自己的规矩，秩序是这些规矩的后果，秩序因群体的不同而异。我们这个地球上不是存在一类秩序，而是存在多类秩序。从人类学的视角观之，无论一个民族是否具有秩序这个词汇，他对规矩作出的安排实际都表现为对秩序的一种再现。此种对秩序的再现仅仅是若干种关于抽象秩序的假说中的一种，或者秩序的若干种形式之一。

只要一个社会还认可自己的规矩安排，他就继续执行他那一套规矩。当他认为这种规矩安排不再合适或不再成立之时，才是他对其做出修改或者用另一套规矩取而代之之日。此外，应当补充，随着社会的发展，新思想将导致新活动，新活动将引起不协和，因此这些新活动要求制定新规矩。把秩序当做人类生存之绝对必要条件的认识，实为第二类规矩建立和变迁的根源。

因此，关于第二类规矩，同样存在对每种秩序假说的信仰。在此，我们又一次看到，支配行为的同样是信仰。

在亲属制度之外的其他制度中属于第二类规矩的东西，即在政治制度中（专制制度、君主制度或者民主制度）、经济制度中（市场经济或者计划经济）、各种宗教中，也可以通过同样的方法得到解释。

信仰的结构化力量

在最一般的意义上说，第一类规矩是建立在对物理存在（含人）和物理关系（含人与人之间的关系）认知的结果以及想象的事物及其关系之上。与之不同，

第二类规矩产生于对秩序的再现，它是对社会事实和人际的或群际的社会关系认知的后果。

正如我们所能观察到的，人总是持有一些肯定的看法，这些看法把一个命题或一套命题视为与真实存在相符。不论这种看法被称做对一个伪命题或无法检验的命题的信仰，抑或被称做对一种知识或者一种尚待证实的假说的信念，只要这种看法被当做肯定的想法接受，它就开始支配人的行为。例如，当一种看法为一个科学家所接受，即使这个想法包含的命题由于缺乏技术条件而尚待检验，这种被他肯定的看法，即这个科学家的信念，便已对其行为产生影响：对其研究产生导向作用。相反，当一些命题以知识、思想、道德、价值观、美学或宗教信条等形式出现时，如果一个个体或一个群体出于种种原因对其并不给予肯定的评判，那么这类看法对他们的行为将不产生作用。同理，一个命题已被证明纯系荒谬，然而，倘它被一个人或一个群体接受，那它同样将对他们的行为产生制导。

信仰的本质就在于它是一个观念存在，是神经元的产物，而不是一个物理存在。作为对无论是否具有假说性质的认知结果的断定，信仰是主观的。因此它本质上是一种主观存在。

然而，从对物理存在的再现和对秩序的再现的信仰出发，在每个民族中都产生了一整套规矩，进而产生了一系列制度。这些制度给每个个体指定了一系列非物理的身份（文化身份和社会身份），如：文化血亲、社会血亲、非社会血亲，再如对男性个体的身份——儿子、舅舅、父亲、舅公、爷爷或外公，对女性个体的身份——女儿、母亲、奶奶或外婆，以及其他身份——农民、工人、公务员、债权人和债务人、教皇和信徒、国王和臣民、公民和总统等等。这样一来，制度使得一个群体中的个体在社会的意义上互不相同，同时也给每个个体指定了相应的权利和义务。就是说，具有某类给定的法律特性的个体相对于与他具有同样的文化或社会身份的个体，拥有某些固定的权利和义务，而相对于另一类身份不同的个体，他又拥有另一类权利和义务。制度在通过各类权利和义务把个体联系起来时，决定了社会组织的各类结构，因此也决定了人们的行为方式。

由此可见，信仰是个体身份的实体，它通过制度决定着个体行为的方式和运动方向。社会事实是信仰的产物。信仰则呈现出它的一种基本属性：决定文化事实与社会事实的结构以及这些事实之间的关系的力量。我们称其为信仰的结构化力量。

如果我们承认，繁衍的再现和秩序的再现是认知的后果，实际上它们都与我們称之为演绎推理及假说性命题的东西完全同一，那么体现在亲属制度、政治制

度、经济制度和宗教制度中的信仰的作用就形成一个引力场。有什么样的信仰，就有什么样的制度、什么样的社会组织，以及，最后，什么样的行为。因此，任何民族的社会运作机制都取决于他对个体文化身份和社会品质的信仰以及对个体间社会关系的信仰，而不是取决于对个体的生物关系的信仰。于是我们发现，信仰与行为之间的上述因果关系和关联关系证明，作为主观存在的信仰具有客观性，这是一种主观存在之客观性。

有时人们可能会认为，信仰可以是无中生有。然而，相反的看法才与真实存在相符。所有信仰，包括任何宗教信仰，都是建筑在想象、猜测和推理上。想象、猜测和推理又依赖于对可以直接观察的物理存在的感知。人们总是在某种东西的刺激下思想。例如，任何一个民族的善神（上帝，或者其他的神）都可能让人觉得是无中生有的创造物，或者被认为似乎具有一种自然存在的属性。事实是，首先，基于对观察到的事物的想象、猜测和判断所产生的想法，我们制造了一个神；然后，我们用归因于这个神而实际是我们的思想的那些想法，假神之手，以神之名建构了宇宙。

作为观念实体，信仰只能通过它的力量的效应被检测到。换言之，我们可以通过深度访谈和参与观察获得人们的言（或思想，即命题）和行（行为方式），而通过测定人们的言和行是否一致，可以来检验信仰这种潜伏的存在。

最后，由于信仰的结构化力量，它还具有另一种属性——排他性。像规矩荷一样，它的排他性也以同性相吸异性相斥为特征。我们称这种属性为信仰荷。

我的文化观

百余年来，人类学一直为“文化”的概念化而深深地苦恼，今天仍未释然，以致某些学者甚至怀疑这个词汇是否真正有用。

人类学家都知道泰勒的名言：“文化或文明……是一个复杂的整体，它包括知识、信仰、艺术、价值观、道德、法律、习俗和所有其他作为社会成员的人所习得的能力或习惯。”^①这个命题有意义的地方在于它从人类学的视角指出了大部分人类现象的表现形式。但是，这个命题没有区分这些现象的种类，也没有提及其中任何一类现象的性质。然而，一个关于文化的真正的定义是以把握关于相关现象的种类及其性质的知识为前提的。有鉴于此，在泰勒那里，我们不可能获得文化的概念。此外，泰勒的这个命题不构成一个定义，而是一张清单，而且仅

^①E. B. 泰勒，1871，1。

仅是一张不完整的清单。例如，Klyde 克拉克洪在其思考中就给文化至少归纳出十一个方面的内容。^①最后，泰勒用“社会”这个词汇来定义文化，这本身就大成问题。因为，我们知道“社会”是社会科学中的一个基本的核心概念，虽然经过长久的研究，但至今它本身同样有待定义。

尽管没有以上述方式提出这些问题，克罗伯和克拉克洪却对这些问题中的大部分有清楚的意识。他们清理出了 164 种定义，在对这些以不同视角提出的定义进行了审查之后，他们着手从一个各部分融为一体并形成结构的整体中抽取了一些基本的想法。对于他们来说，文化与社会有着根本差别：文化更多的是表现为一些想法，而不是一些制度或者行动，这些想法就是文化最具特征的属性——价值观。^②“实际上，价值观提供了充分理解文化内涵的唯一基础，因为各种文化的真实设置基本上是按照价值观安排的”^③。

然而，为了避免再增加一个新的定义，他们说：

这个中心想法被大部分社会科学家大约以如下形式表达：文化由清楚的和不言明的习得的行为模式组成，这些模式又是为行为而提供的。它们通过符号传递，这些符号是人类诸群体各有特色的成就，包括它们在文物中的体现；文化的基本核心由传统（即在历史上产生并被选择的）思想和尤其是附着其上的价值观构成；一方面，文化体系可以被视为行动的产物，另一方面，可以被视为制约进一步行动的因子。^④

根据他们的观点，文化既是不同类型的行为方式，同时又是一些想法和价值观。因此，文化由两个成分组成：行动和价值观。在此，由于没有对这两个事实之间因果关系的把握，他们没能达成一个明晰的区分。在他们的理论框架中，文化的蕴含与社会的蕴含完全是一回事，远没有像他们宣称的那样被相互区分开来。

此外，价值观显然不构成文化的“唯一基础”或基本核心，因为这里涉及的所有现象并非都可以化简为价值观。引一个例证就足以说明问题：知识。因为价值观拥有一种属性或者一个维度——价值判断：善或恶，而这不仅为知识所不包含，而且是知识所排斥的。

克罗伯与帕森斯关于文化和社会系统的著名争论构成社会科学和人文科学史上一个真正的事件。这不仅仅是因为那场争论引起了广泛的关注以及事后不断被

①C. 克拉克洪，1985[1949]，17—44。

②A. L. 克罗伯和 C. 克拉克洪，1952，171。

③A. L. 克罗伯和 C. 克拉克洪，1952，173。

④A. L. 克罗伯和 C. 克拉克洪，1952，181。

提及，更是因为这两位作者的联合声明标志着一个进步。这个声明强调指出了一个真正的根本问题：

关于文化和社会（或者说社会系统）在人类学家和社会学家那里存在着大量的混淆。在谈到什么样的材料应当归于这两个术语下时，这些学科之间和学科内部缺乏一致意见，导致语义学上的混乱；但是，更重要的是，统一意见的缺乏阻碍了与这两个词汇之间的相互关系相关的理论的进步。

它们（文化的侧面和社会的侧面）是有区别的系统，因为它们从同一个具体的现象中抽象或选择了在分析上不同的两套因子。因此关于一种文化模型内部关系的陈述与关于社会关系系统的陈述属于不同的范畴。没有一种陈述可以直接化简为属于另一种陈述的术语；这就是说，在一个侧面中的关系所属的范畴完全独立于另一个侧面中的关系所属的范畴。^①

面对混淆造成的这一关键问题，怎样解决呢？他们说：

我们建议，把文化这个概念的大部分用法定义得比在美国人类学传统中普遍接受的情况更窄一些，把它的参照系限定在作为塑造人的行为和通过人的行为生产的文物的那些因素上，即限定在价值观、思想和其他符号—意义系统被传播和创造的内容和模式上。另一方面，我们建议，把社会（更一般地说，是社会系统）这个词汇用来指称个体与集体之间相互作用的专门的关系系统。

那么当我们谈及文化和社会系统之间分析的独立性时，既不是说两个系统毫不相关，也不是说用于分析这些关系的各种方式不可以被应用。当对同一个具体现象的文化的或社会的侧面之一给予关注时，始终保持着对另一个侧面的关注往往是大有益处的。^②

在我看来，首先，就“文化”的概念和“社会，或社会系统”这个词汇而言，由于他们没有把人类所生产的一切化简至其本质的东西，他们所提出的建议没有概念化任何东西。这些建议看似具有可操作性，实则不过是表面现象，它们经不起简单的询问。因为在既把文化和社会系统视为两个互相独立的范畴，同时又认为它们是同一个具体现象的两个互相联系和相关的范畴时，关于这两个范畴是怎样既互相独立又互相联系，又如何成为同一个现象的抽象物，以及什么具体的实例可代表这种具体的现象，他们一无所言。其次，人与物的关系被排除了，或者，至少是这种关系阙如。

① A. L. 克罗伯和 C. 帕森斯，1958，582。

② A. L. 克罗伯和 C. 帕森斯，1958，583。

他们在联合声明的结尾处写道：

就像在著名的遗传性对环境的例子中那样，问题不再是每个因素（文化和社会）究竟如何重要，而是每一因素如何运行以及它们怎样交织在一起。^①

且不论他们的比较是否中肯（遗传性跟环境的关系的比较，与文化跟社会系统的关系的比较），他们给人类学和社会学提出的这一任务，归根结底只不过是肯定了他们检测到的混淆依旧是混淆，甚至对于这两位作者亦复如此。不弄清我们的研究对象，不以具体而明确的事实为依托，而从错误地区分文化系统和社会系统的这些抽象而混乱的词汇出发的任何努力，除了维持甚至固化混淆之外，没有任何其他作用。

如何才能理清这些混淆呢？

长久以来，符号的意义被看做文化的基本单位。Michael 凯理瑟认为，这类命题忽视了文化的实践这个侧面。^②与他的批评意见相反，我们认为，排除“行动”而仅仅选择“意义”代表着迈向对根本的统一实体抽象的一个进步。符号的意义是一回事，而行为是另一回事。可是，自符号的意义被当做文化的基本单位、历史积淀的产物那一刻起，困难也立即显现了出来，因为符号及其意义好像是先验的，并且是永不变易的。然而，任取一种文化为例，我们都能观察到它在变化！更严重的是，一旦符号被确定为文化的基本单位，语义学或诠释学的理论便不再理会符号的意义之外的任何东西。它既不探究何为符号的起始条件，也不问何为符号意义的蕴含。

情况正是如此。迄今为止，凡是就文化的词意进行的思考都是从“文化”这个词汇本身出发，所有对其进行定义的尝试大致可分为两类做法。一类把所有与人相关的现象，即所有人所生产的东西，都放在一个筐子里；另一类主张选择符号系统为文化之所指。

似乎早已没有必要不断地重复，我们应当遵守科学活动的知识论准则：一个真正的定义必须建立一个概念，这个概念应当代表着所有被我们确认为同一个类的现象都具有的一种（或一些）特性，或者说，这个概念必须精确指出其内涵。

我们坚信人类学以研究人的思想及其后果为使命，故而甘愿再次踏上确定文化概念这一冒险的历程。

文化是一个真实存在吗？如果是，那么它是怎么产生的？它是一个具有结构的

① A. L. 克罗伯和 C. 帕森斯，1958，583。

② M. 凯理瑟，1997。

整体吗？什么是它存在的条件和它的运作机制？这是我们认为需要回答的基本问题。

在对事实的勘查和辨析之后，我们发现，人生产的东西可以分为三类：思想、人造实物和行为。这些非自然的现象属于不同质的范畴。例如，习俗指以仪式的形式出现的传统行为，它与“知识”、“道德”、“法律”等等不具有相同的性质。为此，我们主张从抽取这些人为的现象的每一个类的本质开始，而不是从“文化”这个词汇出发。这正是我们在本研究中采取的做法。

作为人为的现象，“思想”涵盖人们对宇宙中可以观察到的所有现象（包括人类不同的群体）的再现以及根据这些起始再现而想象出的结果的再现（如个体的文化身份、不同的社会身份，伦理、美学、制度和各种神、魔鬼等等）；“人造物”囊括档案、书籍、建筑和各类用品；“行为”包括人的各种不同于仅仅属于生理运动的运动，含演说、歌唱、舞蹈、游戏、具约定俗成意义的举止和面部表情游戏。作为集体接受的再现，第一类现象可以化简为信仰，第二类的用途之一在于记录或体现和表达信仰，第三类表达信仰的后果，即行为。

以上对所有人造存在的化简揭示，信仰是文化的本质，或者说是文化的内涵。一个民族的文化是它的各种信仰体系的集合。身体再现系统呈现了每个民族所接受的、关于物质的人的、最古老诠释的记忆。由此，我们把对信仰的研究特别而具体地拓展到了文化血缘的领域。在物质之后，信仰是科学活动发现的真实存在（行为，物质运动）所具有的第二类本质属性。为此，像物质是自然的本质属性一样，信仰是文化的本质属性。信仰之于人类学就如物质之于物理学，信仰的结构力可类比于力（即物质的相互作用）。

因此，包含于一个给定的信仰中的一个命题（或一组命题的集合）构成一个文化逻辑，或可称其为文化因子。这类因子的数量因文化和时代的不同而异。一个民族各种信仰体系的集合构成了它的文化。我们把一个民族接受和遵守的、或者一个民族的不同群体分别接受和遵守的所有宗教的、制度的、法律的、伦理的、美学的理念，所有的知识和技术，都称为文化事实。为此，信仰似为我们的研究对象的真正硬核。

在此需要特别指出的是，联合国教科文组织目前使用的“文化遗产”和“非物质文化遗产”这个区分^①是一个不成立的区分。文化就其本质而言只能是观念

① 参阅联合国教科文组织：CONVENTION FOR THE PROTECTION OF THE WORLD CULTURAL AND NATURAL HERITAGE, Paris, 21 November 1972, CONVENTION FOR THE SAGEGUARDING OF TH INTANGIBLE CULTURAL HERITAGE, Paris, 2003.10.17。

的，而绝不可能是物质的或者可触摸的，因此在此使用“非物质的”（或“不可触摸的”）这个词汇是累赘。而“人造物”或“文物”是文化（或信仰）的产物，而非文化（或信仰）本身。

人的三重性

物质自然（含生物性的人）的本质以物理存在为特征，而由不同信仰构成的文化本质由观念存在所破译。文化不直接属于自然，但它产生于物质（人的大脑）的运作机制，因此源于自然。自然曾经没有人类而存在，但是文化伴随人类而出现。自然与文化的联系，以及它们的本质差别正出于此。文化以其巨大的多样性为特征。因此一种文化就构成一个观念世界。鉴于作为观念宇宙整体中基本因子的信仰，素来具有一种能够导致社会事实产生的力量，社会事实的所有形式正是取决于信仰的这种结构力。正如我们已经阐明的那样，从四类关于繁衍的信仰体系中产生了四类血缘关系结构。作为行为方式，社会存在必然是文化存在之子。因此，文化存在是社会存在（行为方式）的实体，是它决定了人的文化身份和运动方式。为此，一种信仰体系的整体结构随之确定一种相应的社会组织结构及其运作机制。

作为文化的因子，每种信仰都通过一种规矩而与社会生活的一个侧面相关联。这个侧面透过一个相互连接的命题束来呈现。例如，纳人的繁衍再现系统即由三个命题因子组合而成：阿宝竺神将胎儿置于每个姑娘腹中，骨头和肉从母亲至其后代的传承，以及男性在胚胎形成中扮演灌溉者的角色。这是一个自洽的建构，它的各种成分并不具有关联关系，而是仅仅相互兼容。如出自阿宝竺的胎儿与来自母亲的骨和肉之间就毫无关联，但是阿宝竺制造胎儿与每个母亲使胎儿个性化之间就具有兼容性。

在制度的层面亦是如此。被实际付诸实践的一项制度中的所有规矩（由一系列的信仰所决定）之间并不一定相互关联，但是必须互相兼容，唯此，这项制度才能顺利运行。例如，在婚姻制度里，退休制度出现以前，父母应当对孩子的养育负责，反过来，孩子们（或者一部分孩子）必须在其父母老年保障他们的生计。在有养老保险制度的情况下，涉及子女对父母的责任的规矩就不再与要求孩子负担父母生计的规矩有关联。同样，根据父方线路传承财产的规则可以与父系性有关联，但是也可以与母系性组合，在后一种情况下，两种规则仅仅是相互兼容的。

为了在更高的层面（即系统的层面）上进一步图解这类情势，让我们引用下

列例子：访问制度和婚姻制度皆不与母系性相关联。它们仅仅与它相互兼容。因为在已知的各种母系社会中，只有一个访问社会，而其他的尽是婚姻社会，尽管在某些母系婚姻社会里，丈夫通常只是夜宿其妻家。科特迪瓦的塞努佛人、印度尼西亚的民南克葆人和南印度的纳雅人的生活方式即是如此或者曾经如此。

最后，在民族和国家的层面，亲属制度、政治制度、经济制度和宗教制度也只是处于相互兼容的状态。例如，在不到一个世纪的时间里，纳人先后经历了两种政治体制（世袭的土司制度和中央政府或省政府任命官员的制度），同时并行两种宗教（以达巴为代表的传统宗教和藏传佛教），先后实行过三种土地制度（每户的土地私有、人民公社的土地集体所有制和国家规定的家庭联产责任制），以及基本上一以贯之的亲属制度，尽管近二十年来在有性活动的群体中以婚姻方式生活的比例呈现出上升趋势。

这种在一个社会内部各制度兼容的理论，在其他民族中亦被证明，仅仅以长期不变的同一种亲属制度（这是一种极其稳定的制度）分别与各种政治、经济和宗教制度共存这一事实为例，就足以证明这一点。

有必要强调的是，在任何情况下，一个社会的规则安排始终都服从一项条件：这种安排必须是可操作的。舍此将出现逆运作机制。鉴于一项给定的信仰所蕴含的各项命题是自治的，并且满足形式逻辑的基本原理，我们把这类命题称为文化逻辑。

为此，我们可以认定，一种文化只是一个多种信仰构成的自治的整体，其某些部分处于相互关联之中，另一些则仅仅是相互兼容。当一个社会处于历史转型时期，它的各种文化制度往往不能不进入互相矛盾的状态，因为改革只能在各个领域逐个进行，以致由此产生的紧张关系有时可能迫使人们求助于唯一具有使用暴力的合法权力的国家机器，以维持社会稳定。

文化的变迁是一个过程，不可能一蹴而就。它从一种或一些新的信仰在一个群体中出现开始。虽然一种新的信仰可能产生于一个个体，但是文化的这个变化过程只可能在一系列的信仰至少为社会中的某个群体所赞同时启动。显然，主张文化变迁始于社会整体说和宣扬始于个体说是同样的极端。

在习得我们生于其中的文化并将它一代代传承下去时，我们就是这种文化的载体。鉴于每个民族通过对它信仰的内容代代相传，维持着它的基本面貌，文化逻辑实际是社会人的基因，由此产生了人的文化性。文化事实分为两类：出于社会秩序需要的一类具有强制性，另一类属于个人自由意志的范畴。在这两种情况下，信仰都支配着行为。由此产生了人的社会性。因此人类并非根据其生物身份

行事为人，而是根据他们的文化和社会身份做人。

为此，我们可以确认，人类具有三重属性：物理性（生物属性）、文化性（文化属性）和社会性（社会属性）；它受三项原理支配：生物原理、文化原理和社会原理，并且具有生理的、文化的和社会的三种运作机制。

从人类学的视角出发，人不仅构成主体，他在观察物理宇宙的过程中扮演主体的同时，也给予自己一种模塑自身生活的宇宙观。这样，自他把目光投向自身之日起，他也就变成了自身的客体。文化的和社会的人是物理的人的自创造物。因此，人构成研究者的两个客体：物理的人与文化的和社会的人。

民族、民族性和社会

一个群体的每个系列的文化逻辑组成一种制度和一种文化力场域，一个群体的各种制度的整体导致一套社会组织及其运作机制，由此组成了一种基本自洽的生活方式。处于一个给定的信仰荷和信仰结构力场域中的群体，或者说，一个以给定的一套信仰体系为个体身份认定标准、行为标准和社会组织标准的集团构成一个民族。一个集团在一个或长或短的时期内采用的一套文化逻辑、文化身份和社会身份的整体构成了民族性。

当然，一个民族可以构成一个社会。但是在“民族”与“社会”之间存在着一个关键的差别。一个人是否系某个民族的成员，取决于他的出身；相反，一个个体是否能够成为某个社会的成员，重要的是他的行为方式和他在该社会获取的位置，而不是他的出身。一个社会可以由不同民族出身的个体组成，相反，一般而言，一个民族则不能由不同民族出身的个体组成。

文化科学和社会科学的普遍理论：信仰理论

观念宇宙似可分为三类事实：体现在各类规范中的命题（含一个民族的词汇所确定的概念、文学和艺术中的命题），自然科学和各种技术（含传统技术）中的命题和文化社会科学及哲学中的命题。

人类一直在寻求获得更多关于过去和现在的知识，并且追求在物质和社会两个方面不断改善其生活条件。所以，在历史上，我们常常看到对于某个给定的主题，新的信念取代旧的信念，信仰的变化使一个群体的行为方式产生了新的运动方向。人们不再赞同的那些信仰中包含的命题便不再构成今天活文化的一部分。

例如，在一个民族那里当对称双系制度取代了旧有的父系制度，己身便认为他具有与自己的母亲和父亲相同的文化血缘身份，他的行为方式也随之发生变

化：他不再像从前一样可以娶他的舅舅之女、他的姑或姨的女儿为妻。今天城市里的汉人基本就是这样。

在自然科学领域，关于一个给定的主题，当一个新的假设取代了旧的假设，或者一个假说被证伪而失效了，科学家们的研究活动即转向别的方向。同理，当新技术取代老技术，生产活动即随之发生转变。例如，相对于石器的铁器，相对于蒸汽牵引的电力牵引和相对于机械技术的电子技术等等，它们的产生都构成一种进步。所有被当真的假说都仅仅由一些命题构成，这些命题要么是已经为实验所证明并且已作为新技术付诸应用，要么尚待验证。在文化科学和社会科学活动中，情形亦基本相同，只是为实践证明的假说不是作为技术而是作为政策或法令去付诸实施。

在社会管理方面，当人们相信市场经济能够更好地维持发展，他们便放弃计划经济。同理，当人们相信民主是能够以持续的方式提供权力的合法性、是能够预防更多的社会灾难，并因此是能够更好地维持社会和谐的最佳途径或最不坏的途径，那么民主就成为了被采用的管理方式。

文学和艺术领域的情况亦然，新作品的出现以作者感受到的或创造的新观念为前提。这些新观念可能对个体的行为方式产生影响。这里的新观念也可以化简为命题。

凡是信仰都是对命题的信念。信仰的变化是社会运作机制变化的根源。由于观念宇宙中的这三类事实实际都源自命题，因此它们是完全同质的。在文化科学和社会科学领域，信仰处于所有需要处理的问题的核心。正是因为它，也是多亏了它，文化的多样性得以在我们的地球上盛开。鉴于再现人们发现的现象是人类组织判断的唯一必要而充分的方式，由此产生了再现原理；鉴于作为大脑的原初活动，相信一种判断是构成肯定一种假说的唯一必要而充分的方式，由此产生了信仰原理；鉴于各种规矩、各种制度和各种行为方式都受信仰的制约，我们认定，是信仰原理支配着整个社会领域，也是它由此而决定了社会的运作机制。一句话，社会事实是信仰的产物。

从上述论证所建立的概念和命题出发，我在此作为亲属关系人类学、文化科学和社会科学的普遍理论而提出的假说是：信仰理论。

值得指出的是，这一理论满足了科学价值观的所有要求：它优美（由于观念存在与物理存在之间的对称，以及信仰与行为之间的对称）、简单、自洽、具有广泛的解释力和可证伪性，而且没有任何预设。

10. 狭义本体论与广义本体论

为了使亲属关系人类学的理论化获得坚实的基础，我们还有几个知识论难题需要解决。作为指称人类学和其他文化社会科学研究对象的概念，迪尔凯姆的“社会事实”中肯吗？什么是范式？把自然主义用作各类科学活动的基本准则适当吗？目前我们使用的理性主义是一种广义的理性观吗？

迪尔凯姆“社会事实”概念的先天缺陷

我们将从排除人类学工具库中的最后一个障碍着手来开始这一知识论的求索。

一个多世纪以前，为确定社会学的研究对象，迪尔凯姆在《社会学方法的准则》中提出了“社会事实”这个概念。^①从知识论的角度来说，这个概念的提出构成了对人文社会科学的一个卓越的贡献。自那时以来，遵循他的思想，人们获取许多知识。然而，究竟什么是社会事实呢？迪尔凯姆所定义的那个社会事实概念是否可靠？为了获得答案，让我们再仔细地读一读迪尔凯姆：

它们（社会事实）由外在于个体的那些行为方式、思想方式和感觉方式构成，它们具有强制力，根据这种力量，它们可以将自己强加于个体。^②

凡是能够对个体施加一种来自外部的约束的做法，不论其是否为固定的做法，都是社会事实；或者说，社会事实是在一个给定的社会的范围内的普遍现象，它同时具有一种独立于个体表现形式的、特有的存在。^③

在考虑到它们具有来自外部的、被强加于个体的强制力时，如果我们可以把

①迪尔凯姆，[1895] 1919。

②迪尔凯姆，[1895] 8。

③迪尔凯姆，[1895] 18。

行为方式看做社会事实的话，那么相反，我们却难以把思想方式和感觉方式也视为同质的东西。因为思想方式和感觉方式正是由于其缺乏强制力而与行为方式相异。无论一个社会何等严厉，这些方式都不具有、也不可能具有强制力。

的确，通过强制力规范个体的行为方式是可能的，但是，欲划一思想方式和感觉方式则不可能。再说，此乃人类之大幸，否则我们将永久地停留在人类的黎明时代。因为，倘若思想方式和感觉方式具有强制力，这将意味着变化将是不可能的。所以，重复以下事实甚至是多余的：归根结底，人们接受的东西仅仅是信仰，而不是生产信仰的方式。况且，即使是今天，神经元科学家尚且没有弄清何为人类神经元的运作机制。不论通过什么人或什么物，怎么可以想象一些未知的方式能够被强加于人呢？！由于信仰与行为方式之间存在着本质的差别，以我之见，只有行为方式构成社会事实。

除这一混淆外，当人们把迪尔凯姆的“社会事实”这个概念和他提出的准则——一个社会事实只能通过另一个社会事实来解释——付诸研究实践时，“社会事实”这一概念的副作用更暴露无遗。他的这个方法考虑到了社会现象的历史维度，同时又排除了个体的随机的心理因素，这是具有积极意义的一面。然而，在遵守这一准则时，人们或迟或早将撞上南墙：人们怎么可能解释一个没有前件的既定的行为方式、没有前件的思想方式和感觉方式呢？况且，一种行为方式（或一个社会事实）并非总是另一种行为方式的结果。在性伴侣的选择中表现出来的各种行为方式就是一个典型的例子。于是，遵循迪尔凯姆的整个思想时，人们在理解和解释迪尔凯姆式的社会事实中都碰到了无法克服的难题。

为什么会出现这样的难题呢？

这类难题的产生，一方面是因为迪尔凯姆的“社会事实”这个概念是两个性质不同的事物的混合物；另一方面，特别是因为一个社会事实只能通过另一个社会事实解释这一准则意味着，“社会事实”这个概念既被当做一个具体的社会事实，同时，又被当做对这个具体的社会事实抽象的结果，即这个概念同时既是待解释的对象，又是能够解释这个对象的实体。任何东西都不能通过它自身获得解释。在这个意义上，迪尔凯姆的“社会事实”本质上不仅是一个概念，而且也是一个社会学的普遍理论。然而，这个蕴含在没有被明确意识到的状态下被接受了。由于指明了社会学的研究对象，由于使得这个对象变得可以理解（哪怕仅仅是部分地可以理解），迪尔凯姆的准则完成了迈向建立社会科学的第一步，可是同时它们也布下了一个陷阱。这些准则第一阶段的成功在社会科学和人文科学的知识论中巩固了“社会事实”这个概念的地位。可是，它不仅仅作为分析工具被

牢固地确立，而且作为羁绊它也被强化了。明于此，就十分容易理解为什么在追求社会学普遍理论的过程中，在先后提出的各种假说里，如“行动理论”、“实践理论”和“理性选择理论”等等，人们矢志不渝地在寻求一个可以被当做对一切社会事实均具有解释力的社会事实。

这一羁绊在克罗伯与帕森斯的辩论中彰显得更为充分。那场辩论最初旨在弄清“是从社会的角度出发能对文化作出更好的理解呢，还是从文化出发能对社会获得更好的理解”。讨论的结果是一份联合声明：“人类学和社会学这两个学科传统的理论框架应当暂时融为一体，以对寓于两个学科都被涉及的那些结合部的问题发起一场不同的攻击，而归根结底却是共同的进攻。”^①这场讨论以返回它出发的原点——“社会事实”这个词意混淆且模糊的概念而告终。

的确，帕森斯的志愿行动理论归根结底是一个行动理论。因此，根据迪尔凯姆的理论框架对行动的分析，人们得到的结果如下：“文化系统”取决于“社会系统”，因为它被视为从规律的集体行动中抽取的东西；而规律的集体行动又可以被视为取决于“文化系统”，因为是它规定了“社会系统”。一个典型的循环论证。

而且，由于门户之见，人类所做（或生产）的一切被划分为若干碎块，然后每个学科将一些碎片划入自己的势力范围。文化曾经仅仅被理解为包含思想、价值观和特殊化的产品：宗教、艺术和科学的一个系统，一个提供符号表达的系统。这些领域被划给文化人类学，而制度、个体身份和历史则给予了其他学科。这种在学科之间的劳动分工只会使得研究者远离他们的目标：理解文化系统和社会系统，而不是接近它们。因为这种视角的预设本身就阻止从人类所生产的所有东西中抽取概念。

关于迪尔凯姆的社会事实这个概念，关键的问题在于，他无意识地把思想（以思想和感觉方式的形式出现）和行为（以行动方式的形式出现）混为一谈。换言之，他未曾察觉文化事实与社会事实的差异。Michel 福科亦未逃脱这一影响，他提出的知识、制度和实践话语的三重性似乎就是一个证明。在迪尔凯姆超常的影响下，甚至最近，有人仍然倾向于完全用迪尔凯姆定义社会事实的方式思考和定义文化。

实践理论也面临同类难题。人们可以考虑这样的问题：实践理论所指的东西的根基是什么？为了作出更精确的表述，根据布尔迪厄的观点，如果实践出自惯

^①克罗伯和帕森斯，1958，583。

习，作为策略考虑的发生原理的惯习又来源于一些结构，这些结构是“在社会的意义上被结构化了的的一种特殊环境的组成部分（一些存在的物质条件）”，如果“实践总是倾向于复制那些客观的结构（即语言和经济等等的结构），而实践说到底这些结构的产物”，^①那么这里出现的问题便是：是什么生产了“一种特殊环境的各种结构”和“那些客观的结构”？或者简单地说：这种“外在性”从何而来？^②十分容易就可确认，关于这些结构和这种外在性的实体，实践理论没有向我们提供任何东西。于是，归根结底惯习没有根据。

个体的理性选择和话语理论亦面临类似的难题：个体选择是根据何种理性做出的？话语从何而来？

对上述例子的分析表明，即使我们把社会事实这个概念和用不同的社会事实来解释一种社会事实视为准则和方法，迪尔凯姆的思想方式和感觉方式也不具有对任何人的强制力。事实上，导致帕森斯、布尔迪厄、福科，以及其他学者提出他们的理论（或概念）的原因是，他们赞同迪尔凯姆式的信念。

在本研究的整个过程中所做的分析使我们得出下述结论：一种普遍理论必须建立在再现各种现象的初始实体上，这个实体必须没有前件也没有预设。鉴于社会事实仅仅由行为方式构成，并且社会事实最终只能通过文化事实，即信仰，获得解释。文化事实乃社会事实的实体。信仰的变化是行为方式、社会结构（或社会组织）和社会运作机制变化的原动力。社会不是某种抽象的僵化的东西，而是一个充满活力的共同体。

关于人的血缘身份和各类个体身份^③的信仰、与这些文化身份相联系的各种权利与义务，以及所有类型的社会联系^④、对各种规矩的^⑤信仰、价值观、伦理、美学观、各种知识和各种技术都属于文化事实；而由规矩和各类组织以及社会运作机制导致的行为都可以归入社会事实这个类中。

“范式”的缺失

什么是范式？为了获得答案，让我们对 Thomas S. 库恩在《科学革命的结构》

①布尔迪厄，[1972] 2000, 256 和 282。

②布尔迪厄，[1972] 2000, 256。

③如：母亲、儿子、女儿、父亲、臣民和国王，公民和总统，信徒和宗教领袖，债务人和债权人，等等。

④如：亲属联系、从属联系、统治联系、对立联系、竞争联系、债务联系、下属联系，等等。

⑤含宗教的规矩。

一书中尝试使用的“范式”概念做一审辨。库恩的这部著作引起了巨大的反响，远远超出科学哲学领域。但是，与此同时，它的中心概念“范式”由于其词意的模糊而激起了大量的辩论。

实际上库恩在该著中完成的工作是对制约科学活动的所有因子进行结构化的一次重要的尝试。无可置疑，在这个过程中他碰到了某种难题。为了阐明他的范式概念存在的问题，对学界的讨论作出回应，他在1969年该著的新版里增写了一个跋。他在那里特别具体地写道：

在本书的大部分篇幅中，“范式”一词有两种意义不同的使用方式。一方面，它代表着一个特定共同体的成员所共有的信念、价值观、技术等等构成的整体。另一方面，它指谓着那个整体的一种元素，即具体的谜题解答；把它们当做模型和范例，可以取代明确的规则以作为常规科学中其他谜题解答的基础。

至少从哲学上说，“范式”的第二种意义是更深层的一种。^①

首先，必须指出，如果库恩所陈述范式的第二种意义只不过是第一种的一个元素之一，那么他所给予范式的第二种意义并不比第一种的意义更深层。一个整体的一部分所具有的意义怎么可能比这个整体的意义更深层呢？！

其次，为了避免混淆，库恩主张用“学科铸模”代替“范式”。根据他的意见，学科铸模由四个主要构件组成：“符号的普遍化”；“范式的形而上学部分”；价值观（含理论的简单性、自洽、可靠性、兼容性等等）；案例。^②他对“范式”的这次新的阐释同样不能令人满意。尽管对他的这一论证的各个侧面展开细致的讨论和辩驳不是本章的任务，仍然有必要强调指出，关于他的跋中的“铸模”或“范式”所指的结构，在库恩测定的四个组成部分中有一个至关重要的因子缺位，这个因子是一切科学活动的基本准则。它是所有科学家都赞同的信念之一，是所有科研人员所采取的初始立场的基础，这个准则就是：自然主义。库恩把它忽略了。我们需要弄清，他怎么会和为什么会忽视了这一准则？

自然主义与人类学铁律的矛盾

从本书的第三章到第七章重复地出现一个现象：关于“血缘关系”，我们考察过的亲属关系人类学专家们都毫无保留地接受了自然主义的立场，以致他们只

^①托马斯·库恩著，金吾伦，胡新和译，《科学革命的结构》，北京大学出版社，2003，157。

^②《科学革命的结构》，164—168。

将人的生物性这个侧面纳入考察的视野。可是，如果从自然科学的视角出发，自然主义是一种适当的学说，那么从人类学的立场出发，显然它便不再是一个可以接受的准则。因为关于人类，除了其物理性外，还存在另外两个根本的维度：文化性和社会性。这两种属性通过信仰的引力凸现出具有与其物理属性同样的客观性。另外一个更为重要的理由是，自然主义与文化社会人类学的金科玉律——从一个民族的内部去理解一个民族是背道而驰的。

概而言之，平行地采取自然主义和人类学的铁律这样两种不可通约的、对立的，甚至是相互排斥的立场实为一个令人吃惊而又使人不安的现象。在此，我们的问题是：这种现象是怎么成为现实的？什么是自然主义？人类学怎么接受了自然主义？

自然主义是“这样一种学说，根据它的主张，在自然之外什么都不存在，并且它排斥一切超自然的东西”^①。自然主义被当做一切科学活动首要而基本的准则。为此，对于探索自然奥秘的人来说，自然主义作为必须遵守的第一规则应当是他们信仰的一个部分。因此，这个学说也当为他们范式的一个部分。遵循它自然是不言而喻的。然而，对于所有的人来说，一条规则就是一条规则，人们没有意识到，归根究底，这也是一种信仰。而且特别是，当它被当做一切科学活动或者一切试图成为科学活动的活动的基本而绝对的规则时，自然主义便转化成了科学领域的意识形态。正是由于这个原因，亲属关系人类学接受了它，同样正是由于这个原因库恩忽略了自然主义，尽管他颇正确地强调过各种信仰在范式形成的结构中的重要性。

超越传统的理性主义

自从 Logos 在希腊降生以来，因作者不同，“raison”这个词汇便指称（或者体现）不同的对象：智力、灵魂最高能力的一部分、区分真伪的能力、找到一般理念的能力、理由、精神自发的能力、冷静的激情、迷乱的反面、认识的至高力量、自我性、概念的能力、合理性、对非理性的否定等等，在此，我们看到了若干概念在一个词汇中交错的典型例子。因此，让我们明确指出，在此我们讨论的 raison（理性）仅仅指“人的认识能力”。

康德坚信：

人类的一切知识都是从直观开始，从那里进到概念，而以理念结束。虽然

^①见“Naturalisme”词条，载《小罗贝尔》词典，巴黎，罗贝尔词典出版社，1986。

人类知识在所有这三个要素方面都有先天的认识来源，这三个来源初看起来似乎都对一切经验的边界不屑一顾，然而一个完成了的批判却坚信，一切在思辨运用中的理性凭借这些要素都永远也不能超出可能经验的领域之外，而这一至上的认识能力的真正使命只是利用一切方法及其原理，以按照一切可能的统一性原则，其中最重要的是目的的原则，来追踪自然直到它的最深邃处，但绝不飞越它的边界，在这边界之外对我们来说除了空的空间之外一无所有。^①

康德在理性 (raison) 这个概念的定义中引入了精细的内容，提出了上述新理论建设。自那时以来，这一理性观被当做了传统的经典理性主义。例如，《科学史与科学哲学词典》^② 这样写道：理性主义“指一种学派、一种学说或一种对待知识的态度。在理解通过不同形式表现出来的真实，并且在这些不同形式中组织这些真实的存在的过程中，这些学派、学说或知识态度给予理性（或自然之光，就是说，人类唯一的认识能力）一种独一无二的价值。”^③（着重号系笔者所加）“于是，理性主义的特征表现为，面对精神可能铸造的、与自然中所发生的一切有关的各种假说，致力于探寻可以被作为真或似真而接受的有效理由，或者致力于找出可以被作为伪或荒谬而拒斥的有效理由。”^④（着重号系笔者所加）

鉴于“理性”仅仅被当做认识的最高能力，人类认识的唯一能力，并且它的目的仅仅是追踪自然直至其最内在的细节而永不超出自然的界限，或者它只被当做判断大脑可能锻造的、与自然界发生的事物有关的一切假说，我们看到理性主义和自然主义分享同一种信条：一种知识只有在它满足这样的条件时才成其为知识，即它与物质的自然界相符，而且唯与物理的自然界相符。

从对这种理性主义或这种理性观的信仰出发，自然主义者把人类繁衍仅仅当做有关物理过程就是十分自然的事了。因此，自然主义者把各个民族传统的、所有形式的繁衍再现形式都当做“伪”和“荒谬”，因为这些形式的再现都经不起物理实验的检验，它们严重地超出了物质真实的场域，毫无物理客观性可言，因而这些再现形式应当被拒斥。

此外，根据这种理性观，神话的权力表现得既与作为人类认识能力的理性对立，又与理性平行。然而，如果理性是人类的能力之一，神话本身（以及它的力量）也只能是由理性创造的。有鉴于此，理性应当与“世俗”和“神学”之间的

①康德：《纯粹理性批判》，邓晓芒译，人民出版社，北京，2004，页544—545。

②Lecourt, D., 1999。

③Lecourt, D., 794。

④Lecourt, D., 794—795。

对立也毫无关系。因为与“世俗”的东西和“神学”的东西、神话或神学有关的所有思想都只是理性的产物。

如果理性是人类的若干能力之一，那么它就与是否需要求助于神话的力量来作出判断无关，而应当是一种可以独立地判断一切存在的能力，不论是物理存在还是观念存在。所以，由于传统的理性主义根本不考虑观念的或非物质的存在，作为自从理性被“创造”之后即已建立的理性观，传统的理性主义实际上只不过是一种狭义的理性观。只有认为理性是能够判断所有类型的存在的理性观才能够代表理性本身，因此也才可能是广义的理性观。

理性是物理的人的认知能力，更准确地说，它是神经元的能力。对我们的神经元结构的认识取决于神经元科学和认知心理学的进步。

神经元功能的特点在于：它根据不同的背景感知事实、一步步地实现再现，并分阶段地建立知识。因此，在一个既定的时段里，人类的神经元能力是有限的，但是，如果考虑到一代复一代研究者的前赴后继，那么在无限的时间维度上它是无限的。

众所周知，并非所有的人都从一个事物的同一个侧面入手认识这个事物，也不是根据同一个系列的现象和同一些现象的相同的组合作出判断。认知过程本身是一个颇为个性化的行为。简言之，认知的具体过程因个体的不同而异，故也因民族的不同而异，由此产生了文化的多样性。

就这样，我们的大脑构成了文化事实的发生器，同时它也是依据文化事实而对社会事实进行监督的管理者，而且它还是认知这两类事实的工具。我们的大脑是我们认识物理世界和观念宇宙的工具。为此，文化事实概念和社会事实概念构成了文化社会人类学的逻辑基础。^①所以，自始神经元就是人理解自然（含人）的认知工具。因此，它们同时既是各民族丰富多彩文化的源泉，又是与这些文化相对应的社会事实的源泉，而研究者的神经元是理解自然、多元文化和多元社会的认知工具。有鉴于此，正如神经元是知识的源泉一样，它也是种种错误和幻觉的源泉，而且，十分不幸，它也是各种令人憎恶的疯狂和可怖的暴行的源泉。

①希波克拉底和柏拉图以降，大脑被认为在某些方面发挥着特殊作用，而且被视为构成人和其他动物的各种行为的原因。今天，尽管神经元科学尚为一门十分年轻的学科，但是它已经获得了令人瞩目又令人着迷的成就，为我们认识世界开辟了光明的前景。我们的论证正是以它的这些令人振奋的成就为依托的。关于人，我们指望它，而且只能寄希望于它，来摄取更精细的知识。它是以人为研究对象的，在这个意义上，它构成了广义人类学的一个学科。正是在这里，在这个前途无量的学科里，文化科学与自然科学交汇并且连接起来了。

所以，广义的理性是人的一种生物能力。至于说“聪明”、“理解力”和“灵魂”，甚至“精神”或“心智”（当它们不是被用作神经元的同义词时），这些只不过是一些文学词藻。

传统的理性主义所定义的理性观降生于对更精准的知识追求之中，它首先与神话的权力或神学原理的统治共处，然后战胜之。此后它被当做广义的理性观，而实际上它只是对人的能力的一种部分的再现。因此，严格意义上说，即使它不是对理性的一种错误再现，也是一种曲解了的再现。战胜者（狭义的理性观）登上了战败者（神话的权利）的王位，好像它是广义理性主义似的，于是这种理性观幻化为了一种新的神话。在自赋神话的权利之后，它同时也使自己与自己的前提条件和蕴含相矛盾，并且羁绊着人类学家的思考，这种状况一直延续至今。

由此可见，把血缘关系仅仅当做生物事实这个错误的病根深深地埋藏在被当做科学研究绝对准则的自然主义和狭义理性主义这两种基本原理下。这就是为什么所有以科学为职业的人（含人类学家）都采取自然主义者立场的幽深原因。

此外，狭义理性观甚至排斥观察、理解观念存在和社会事实的必要性和意义。根据狭义理性观的规则，只有建立在物质之上的知识才是真正的知识。因此，所有可能被实验证伪的学说都被视为虚假的，或者没有根据的，因此是应当摒弃的。有鉴于此，传统的理性主义显露出其反对研究文化—社会事实的本质。而广义理性，作为真正的理性，则不是一种造物，因此也就不是习得的，它是人的一种天然的认知本能，是一种判断一切存在的能力，无论是物理存在还是文化存在或社会存在，同时它也是一种排除任何意识形态、价值判断和特殊道德可能造成的影响的能力。在发现狭义理性主义的局限之后建立的广义理性是一种可以从整个科学活动中排斥一切没有根据的信念的能力。

现在，让我们回来进一步考察血亲的文化身份这个主题。我们知道，在人的种种文化身份中，从表面上看来，只有个体所具有的身份（相对另一个个体而言，即作为某人的孩子）可能立即被与他（或她）的生物身份联系在一起。而其他的文化身份（例如，某村的村民、村长和部落酋长，某国的臣民或公民和国王或国家元首，债权人和债务人，萨满和俗人，神职人员和信徒，等等）显然与个体的生物身份毫无关系。对于人的身体的各个组成部分、不同性别的存在、交媾、妊娠和生产之间的各种因果关系，通过直接的感知无法达成正确的判断。通过孩子分别与母亲、父亲或舅舅相像，以及与这三种长辈中的任何人不相像的百分比相关的统计数据，也无法确认繁衍的基本原理和运作机制。因为仅仅通过我们的器官我们不可能观察繁衍过程中发生的所有事件。一句话，我们没有看到

一个对象发出任何信号时，我们不可能对该对象做出任何准确的判断。

为此，从我们判断过程中排斥神话权利的准则意味着这样的理念：所有以神话的权利为支撑的判断（含神学原理）都没有客观性，因此不值得我们注意，进而也就没有必要对这些判断进行解释，因此最终这些判断也就不构成我们的研究对象。人类学对于人类繁衍再现问题的研究史无可置疑地证明了排斥神话权利的准则所蕴含的这一理念。

施奈德在面对特洛布里安人的案例时所采取的立场向我们提供了一个典型而极端的例证。特洛布里安人认为男性在繁殖过程中毫无作用，施奈德不但不把这一案例当做对亲属关系人类学具有特殊启发性的经验事实，反而把该实例视为使对“血缘关系”的分析更加复杂化的民族志材料。由此，我们也就非常容易理解施奈德所走过的令人惊异的道路。鉴于施奈德虔信而且身体力行自然主义和传统的理性主义，显然他丝毫没察觉，在这两种学说和他所倡导的人类学中先于一切要务的第一要务之间存在着严重的矛盾。因此，他才会给我们留下言行不一的印象：他提出了一种他自己永远无意实施的方法。然而在他的眼里，很自然，他从未提出过任何只希望别的学者去做而他本人根本不打算做的工作。

以人类学的视角观之，只要各民族用以组织经验（或知识）的各种形式服从形式逻辑的各项基本原理，这些形式就都是等价的。即使在自然科学中，知识也是一步步前进，各种假说始终是相对的：它们今天可能被视为已获得理论，明天则可能被修正或纠正，甚至被证伪。近几十年来，一些杰出的自然科学家肯定地宣告，在认知物理宇宙的过程中，甚至在数学领域里，那些人们曾经肯定的东西已不再具有确定性。他们唯一能够肯定的是自组织和熵等。再者，从文化的角度视之，生物学通过实验在繁衍领域阐明的知识只不过是若干种繁衍理论中的一种。

自然主义被当做一切我们称之为科学活动的活动的、或者希望成为科学活动的活动的普遍理论。这一点，没有任何研究者会提出异议。然而，在人类学中将自然主义付诸实践，这便从根本上走入歧途，既弄错了研究对象也弄错了本体论，把物理学的本体论与文化社会人类学的本体论混为一谈。这不仅仅是一个知识论的错误，而且还是一个文化性的错误，因为自然主义是西方知识界文化体系中的一个部分。鉴于人类学以文化事实和社会事实为研究对象，传统的亲属关系人类学谈错了对象，把遗传学的研究对象——生物的人当做了自己的对象，于是它平行地遵循着两种相互矛盾的规则：自然主义和人类学的铁律。这样一来，一边，我们有着生物血亲作为我们研究对象的因子，另一边，我们面对着一一些在生物学上相同的血亲（即交叉的旁系亲属和平行的旁系亲属）的不同行为方式。这

些行为方式通过生物血缘关系是无法解释的,然而我们却不得不承认它们是社会事实,因此我们被迫去理解和解释它们。这,就是我们在亲属关系研究领域被导向两难境地的过程。一方面是无可摆脱的二律背反,另一方面是荒谬。这里何谓二律背反?因为在批评自然主义的同时,我们又把自然主义当做基本准则十分忠实地遵守着。具体地说,我们左手扬弃了生物的血缘关系,右手却紧紧地攥住它,迪尔凯姆的论证便是这样的例子;或者,如果我们认为社会事实不能通过生物事实得到解释,那么我们自然坚信不疑必须彻底驱逐生物血缘关系,但是我们又无法彻底排除生物血缘关系。这就是列维—斯特劳斯所处的境况。何谓荒谬?因为当我们坚定不移地拒斥了生物血缘关系时,我们的研究对象也就随之消失了,这就是施奈德的命运。或者,如果我们放弃社会科学的准则,我们将变成了地地道道的自然主义者,甚至“古怪的”生物学家。

对这两种相互矛盾的原理的遵守和使用,一方面,为人类学家繁殖出一系列畸形胚胎,给他们造成若干基本难题;另一方面,为他们筑成了一座迷宫,而且是一座没有出路的迷宫。

在此仅仅举三个重大难题为证。第一个难题由列维—斯特劳斯对“inceste”禁忌的诠释构成。一方面,生物血亲关系和对生物血亲交媾的禁忌被视为具有普世性,这是基于生物学所教授的知识的判断;另一方面,遭遇该禁忌的生物血亲的范围因文化不同而异。这一事实表明,作为规则,inceste 禁忌这种规矩具有多样性,因为对这一性质的肯定完全符合人类学的铁律。因此,根据列维—斯特劳斯的意见,该禁忌规则被当做一个文化事实,尽管“文化”从未被清晰地加以定义。其结果是,“inceste 禁忌”只不过是一个人类学家人为的创造物,或者一种对文化真实存在的伪再现,它同时具有两种属性:生物属性和文化属性。从这一认定出发,生物血亲间的性禁忌被看做代表着从自然至文化的过渡。作为规则,这种禁忌甚至被理解为文化本身。

一般而论,规则确实是文化性的,不是自然的,甚至也不是社会性的。然而,列维—斯特劳斯介绍的“规则”却规定,根据两个给定的个体间的共同生物血缘的比例来禁止交媾。这种规则根本不属于文化的范畴。理由非常简单,这样的规则从未存在过。遗传学诞生之前,没有任何人类群体在任何地方建立这样的规则,更不用说实践之。遗传学问世之后,如我们所论证的那样,遗传学所揭示的生物规律本身不足以建构血缘关系制度。所以,从逻辑上讲,根据生物规律,人们应当支持一种彻底禁止兄弟姊妹之间的交媾,部分禁止旁系血亲间的交媾,对于旁系血亲的后代之间的禁忌依次递减的制度。可是,显然,人类从未建立过

这样的制度。其次，在凡是拥有相同血缘关系的个体，甚至只有极其微弱的共同血缘关系的个体之间，都禁止交媾，是无法实施的。最后，根据遗传学规律，建立一种制度，在禁止兄弟姐妹间交媾的同时，却允许部分血缘相同的个体或他们中的一部分交媾，这是不合逻辑的。然而正是这种与遗传学不相符的情形与真实的社会存在完全吻合，或者说与人类的行为方式相符。

第二个重大难题表现在横的理论与纵的理论之间的对立上，这个难题的产生也出于完全相同的原因。由于平行地接受了这两种矛盾的原理，我们便不可避免地立即坠入一个两难的陷阱。因为这两种理论的对立是这两种原理对立的后果，这两种原理代表着两种立场、两种方法和两种对立的研究对象，这两种原理向我们联合发布的命令是：摒弃而又保留生物血缘关系。于是，生物血缘关系成了一种同时当摒弃而又无法绕过的东西。这两种理论无法相互让步。同意布朗的理念，给一位长亲（父或母）与孩子之间的联系予优先权既违反人类学的铁律又违反遗传学规律，因为如果生物联系是一种本质性的联系，那么就必须解释为什么在不同的文化里孩子要么仅仅与母亲身份相同，要么只与父亲身份相同。根据遗传学，孩子应当二分之一与双亲相同；而根据人类学规则，同样需要提出一种文化性的理由来解释为什么孩子与双亲之一相同（如母亲）而不是与另一个双亲（如父亲）相同。跟随列维—斯特劳斯的诠释并不能使这项解释任务更容易。因为，关于我们的研究对象，建立在生物基础之上而非文化基础之上的联姻理论的研究对象同样有二分之一处在我们的盲区。

为此，关于这个主题，两种理论都无力提供答案的根本问题是：交媾被禁止的个体和交媾被允许的个体是否具有一种非生物性的属性？

最后一个重大难题是人们在廓清婚姻的本质和家庭的本质的努力中所碰到的。它曾经被判为无法克服的难题。因为被当做相同的旁系血亲（好像是这种所谓的生物血缘身份符合遗传学似的）之间的交媾在一些社会中被禁止，相反，在另一些社会中却被允许、偏好甚至被规定为非娶不可的对象。从生物标准出发，允许交媾的那些个体被分为两类：非生物血亲（即互为外人者）和生物血亲（即旁系血亲）。显然，在这两类个体之间，不可能有共同属性，因此，人们永远不可能找到普遍性。生物学原理预先就排除了定义婚姻和家庭的可能性，因为人们不知道缔结婚姻的双方的属性。在捕捉住个体的文化血缘关系和个体间的共同社会血缘关系之前，所有定义婚姻的努力都命中注定必然失败。^①

^①蔡华，2000a，313—340。

此外,田野工作中,在生物血亲概念的支配下,血亲的范围是绝对无法确定的。一俟文化血缘概念被揭示,血亲和血亲的范围的定性和定量均变得大为简便。

在此,有必要强调,在亲属关系的空间里,作为血亲,只有兄弟姊妹身份的同一性具有普世性,无论各种文化多么相异,也不论我们是从人类学抑或遗传学的角度视之。

厄于自然主义和狭义理性主义,在亲属关系人类学的立场、方法和研究对象方面,我们注定部分地步入误区,或者精确地说,二分之一陷于误区之中。我们从事的是关于文化和社会的科学事业,而我们却从自然科学的立场出发,使用的是为研究物质自然而创立的方法论,处理的是自然中的物理对象。如此,自始自然主义和狭义理性主义就把我们与我们的研究对象隔离开来。自然事实与文化事实和社会事实属于不同的范畴。

如果说把理性的狭义观念付诸实践在处理物理存在的过程中没有遭遇重大困难的话,那么在社会和人文科学事业中,情况正好相反,执行这种作为文化逻辑的狭义理性观是不合适的。事实证明,它为社会和人文科学以及哲学的努力设置了束缚与障碍。理性的概念自其发端于希腊至今本质上只不过是对于理性的一种狭义的再现,或者更准确地说,是对理性的一种部分的、因此是不完整的再现。

物质本体论与观念本体论

如果说,对于中世纪的神学家来说,理性被看做我们所有人所拥有的能力,通过这种能力,多亏了这种能力,神学得以论证了超自然之光、神默启之真理,或者说神圣真理之真理,^①那么我们随后于启蒙运动时期所承认的理性应当被看做在认识自然宇宙的领域向前迈出的重要一步。但是,与此同时,这也应当看做在哲学领域的一种倒退。因为自然神学曾经坚持,神默启的真理是一种真理,我们可以通过我们拥有的这种理性来理解这种真理,而启蒙运动拒斥了这样的理念:超自然之光的真理是一种真理。启蒙运动主张,理性只是一种判断能力,它能够判断精神就自然中发生的事物所能铸造的所有假说,而在物理自然之外,什么都不存在。在讨论何为存在的过程中,启蒙运动建立了一种关于理性的狭义观念,然后,将真正的理性,即广义的理性,禁锢在了一个“物质的”囚笼之中。

^①沙特莱, F., 1992, 92。圣·奥古斯丁,《论秩序》, Pléiade 图书馆, 加里玛, 巴黎, 2000, II, XI 和 31。

当然，这一切都是在无意识的状态下发生的。

就这样，神学家的被视为唯一能够理解神圣的和超自然的真实存在的理性，被化身于一种排斥超自然的理性，它只以寻求对自然存在的理解为目标。更有甚者，它坚持仅仅在数学的话语中，而非在日常的话语中来完成这种理解。谁主张排斥超自然，谁就排斥信仰，因此也就排斥文化事实。从此，传统的理性主义步入歧途，朝着与我们的研究对象（作为真实存在的文化事实和社会事实）构成的世界相反的方向去了。

诚然，神启的真理不是物理的真理，上帝只不过是人类的一部分自造的大谎言。然而，同样真实的是，把理性看做能够认识神启的真理或者上帝揭示的真理本身就代表着某种真理。这，当然不是在神学的视角下如此，而是在人类学的视界里如是。因为在这种视角下，理性被视为一种自然之光，它有能力处理超自然。换言之，自然神学中的理性观不把超自然置于思考的场域之外。那时，广义理性之门固然尚未被察觉，但是，通往那里的道路亦未被阻断。

可以确认，如传统理性主义所理解的理性，不似西方哲学至今坚信不疑的那样，是人类能力的一种创造物。它只呈现为对神经元本能的一种发现。因为人类的物理本能是无以创造的。为此，理性是人的一种物理本能，神经元的功能，它有能力理解物理宇宙及其一切现象，它同样有能力理解观念世界及其一切现象。装备着大写的理性的人类有能力自我质疑。这就是为什么我们能够自我辩驳的原因，或我们能够相互辩驳的原因。因此，这也就是为什么我们能够不断生产更多知识的原因。

以上分析不仅使我们得以建立我们的广义理性观，或者说广义理性主义，而且也使我们得以建立另一种本体论，相对于传统的本体论来说它是一种新型的本体论，一切观念的或文化的存在及其后果（社会事实）尽可归在其下。我们可将这两种本体论分别称为物理本体论和观念本体论。这两种狭义本体论之和构成广义本体论，它将适用于一切存在，对物理存在和对观念存在同样有效。

11. 科学观的革命

在阐明了自然主义和传统的理性主义对亲属关系人类学的影响之后，还剩最后一道障碍需要排除。这道障碍就是我们普遍持有的科学观。

现行“科学观”的缺陷

自柏拉图以降，“科学”（épistêmê）就被用来指称通过灵魂或精神认识的关于物质、事物或真实存在的知识。而物质或真实存在被视为与人类的存在及其行为无关，即它是单方面的、独立于人类的存在及其行为之外的。至于知识的表达则被看做只能以数学的形式写就，因为真实存在本身就被看做数学。

一个多世纪以来，此一科学观已成为人们普遍接受的常识。例如《小罗贝尔》辞典对科学的定义如下：科学是“具有普遍价值的知识和研究的整体，它们以一个确定的对象和确定的方法论为特征，并且建立在一些可以被检验的客观关系之上”^①。

《大英百科全书》对科学的定义是：

（1）科学是关于物质世界及其现象的整个知识体系，它使无偏见的观察和系统的实验成为必要。一般而论，一种科学使追求覆盖具有普遍性的真实存在或基本规律运作的知识成为必须。

（2）科学是关于物质世界及其现象的各种智力活动，它使无偏见的观察和系统的实验成为必要。一般而论，一种科学使追求覆盖具有普遍性的真实存在或基本规律运作的知识成为必须。^②

① 《小罗贝尔》，法国语言辞典，“Science”词条。

② 《大英百科全书》（Encyclopaedia Britannica）：艺术、科学、文学及一般信息辞典。卷16，页366。William Benton Publisher, 1943—1973 Helen Hemingway Benton Publisher, 1973—1974。

因此，“科学”这个词汇具有两种含义：第一种是知识，第二种指为获取知识而进行的活动。但是在两种定义中，科学的对象都总是物质世界及其现象。

当然，人们不会没有注意到，《小罗贝尔》辞典在其对科学的定义中没有像《大英百科全书》那样提到物质世界。可是它明确地写道，为了被判定为科学，知识必须“建立在可检验的客观关系之上”（着重号为笔者所加）。那么，什么是客观性呢？《小罗贝尔》辞典这样写道：客观性是“独立于精神而存在的东西具有的品质”。“就一个研究对象提供忠实再现的东西的品质。如，科学的客观性”。可见，归根结底，这两种辞典对科学的定义完全一致：只有物质世界具有客观性。

启蒙运动中，在上帝死亡的理念产生的同时，自然科学真正降生了，更准确地说，物理学诞生了。科学跟上帝—真理一样，也是建立在同一种形而上学的信仰之上，自那时以来，它被视为唯一的真理。

于是，自然科学继承了上帝的神圣地位，具有至高无上的价值。尔后，其结果是，这种科学观成了一种集权的观念，格外地具有挑衅性，引起了诸多的不适。因为接受这种观念就意味着不以物质世界为对象的其他类型的知识不再是知识。鉴于这种科学无力解释一切现象，它遭到了尼采的猛烈抨击，被斥之为谬误、盲目和谎言。^①

尽管尼采对于科学价值观的思考不具有革命的性质，它的作用仅仅在于迫使我们将目光移往他处。但是，在我看来，我们感受到的不舒服发出了一个信号：在这种科学观的背后，似乎隐藏着更为深刻的问题。的确，必须批评这种集权的科学观的后果。可是，更为必不可少的、甚至首要的任务，是仔细审查这种科学观的起因或根源。

从知识论的层面观之，自然神学宣扬的真理部分产生于对物质世界及其现象的观察，部分产生于想象。这些真理经不起系统实验的检验。与这些神学真理相对立，关于物理真实存在的知识却仅仅建立在对物质宇宙及其现象的无偏见的观察结果之上。由此产生了只承认自然为研究对象的理性主义和自然主义。于是，在这样的科学框架里，自然主义成为一切希望具有科学性的活动的第一准则。结果，只有物质存在属于真实，科学活动的目的在于追求由所有知识的客观性再现的真实。于是，除从物质存在中抽取的知识之外，任何东西都不具有客观性。为此，我们可以提出，现存的科学观只肯定一种一元本体论，或者它只是建立在传

^①尼采，2000，285—287，174—176，338—340。

统的本体论上。从这种本体论出发,知识的客观性、确定性、实证性和可检验性统统都服从于物质存在。

更为严重的是,这种科学观实际上只是一种关于自然科学的科学观,而她却是以科学观或者说广义科学观的面貌问世的。这不仅是由于对自然神学的纠正所至,而且更因为这种科学观形成时所根据的形而上学原理与自然神学形成时所依据的形而上学原理系一辙所出。根据这一原理,真理必须是具有普遍性的,因此是神圣的,以至于对上帝的虔诚和崇拜在理性主义、自然主义和传统的自然科学观的躯体里获得了转世。

依仗知识的确定性(这曾经被坚信已经获得)和可检验性这两种被授予自然科学的基本品质,公共舆论曾经肯定地认为,物理学是其他学科的样板科学。就这样,这种自然科学的科学观首先被当做广义的科学观,接着便无意识地、因此也是盲目地转化成了一种“新神学”。

在这样的背景下,启蒙运动以降,教育把我们彻底浸淫在这种世界观里,训练我们使用自然科学建立的方法,而且尤其是遵守它们的规则。从而便有了一部分研究文化和社会的学者总是竭尽全力向研究自然的学者看齐,以便使他们生产的知识具有客观性和成为能够令人尊重的知识,并最终为他们的学科赢得科学地位。于是,衍生出了创建“关于社会的自然科学”的尝试、在各个学科中进行数学化的要求,好像只有数学的语言才是具有可理解性、精确性、严谨性、实证性和客观性的语言。简言之,数学是唯一可用的具有科学性的语言。

在这种视角下,文化事实只是主观的东西,并且显然不可能是自然的,因而将永远不可能是客观的。它也就被自动地排除了。

可是,客观性并不是寓于研究对象的物理性中,而是存在于以下事实里:真正的知识忠实地再现各种现象之间的关系。没有被揭示的关系,便无任何知识可言,因此也就没有任何东西需要检验。何况,实际上,并非只有物质的宇宙是真实,想象,或者说,想象的世界,同样呈现为真实,因为信念作用于行为方式。自然科学史本身同样证明了这一点:自然科学家的活动因每个时代的世界观的不同而不同。例如,多亏了科学的进步,当代的科学研究除了考虑牛顿的经典力学之外,还必须考虑到相对论和量子力学理论。

相对于一个既定的研究对象来说,人们提出的假说是一种以思想或观念的形式表现出来的主观的东西。如果这种思想是谬误的,那么这种思想具有主观性。但是,倘若这种思想被当做一个颇有前景的命题接受并付诸研究,此时这种思想就不仅具有主观性,而且相对于其在科学活动中引起后果来说,同样可以具有客

观性，尽管它的确是一种荒谬的思想。

一俟廓清人类学的对象及其知识的客观性，确立其方法和确认了其本体论，判断它的某个知识体系是否中肯就在于检验人类学家所揭示的那些关系是否与真实相符。为此，亲属关系人类学成为了一门堪称科学的学科。

上述论证的结果要求综合、修正和革命传统的科学观。因此，我对科学给出的定义是：科学是关于物质世界及其现象或者关于观念世界及其现象的整个不断发展的知识体系，它要求无偏见的观察和系统的实验。科学要求追求涵盖普遍真理或基本规律运作的知识。

显而易见，我们的科学观以二元本体论为前提，这种本体论既考虑到了关于物质世界的知识的客观性，也考虑到了关于观念世界和行为场域的知识客观性。

文化科学和社会科学的科学地位

列维—斯特劳斯认为，尽管人文科学这个概念由来已久，但它们只不过是奉承的赝品。从同样的观念出发，为了解释为什么人文科学不是科学，Stephen P. 特纳和 Paul A. 罗斯于 2003 年再次肯定了温驰约半个世纪前发表的观点：“科学概念追求认识被研究的关系的普遍性，而原则上讲，这是社会科学的思想所不能提供的”。“因为，温驰坚持认为，在关于人类关系的案例中，决定什么是作为合理性而有价值的东西是地方性的和文化的。无思想的东西朝着具有普世性的节奏运动，而对事物的思考却不是这样。”^①

如果物质之间关系的普遍性和物质运动的统一性是关于自然的科学知识的两个根本特性，如果客观性是这些关系有关的知识品质，那么，从此以后，文化科学和社会科学同样具有这两种特性和同等的客观性。

本书中对四类案例的比较分析阐明了文化血缘关系和社会血缘性排斥定律。具体地讲，在这里我们看到形式的多样性，同时，也看到了确定个体身份制度的深层结构的统一性和这些制度的运作机制的统一性，即文化血缘关系或者个体的文化身份。每个个体都只有一种文化血缘身份，不再有第二种。对于己身来说，凡社会都被分为两类人：社会血亲和非社会血亲。因此，我们看到社会的二元结构：一方面具有普世性的社会血亲间的性排斥，另一方面，存在性伴侣选择方面的相应行为。必须强调，在另一个层面上，文化身份的多样性和社会组织的多样

^①Stephen P. 特纳和 Paul A. 罗斯 2003, 6。

性，同样是具有本质意义的。深藏在这两种多样性之下的这种二元结构的统一性表明，思考事物同样可能达成普世的节奏。这里同样存在着规律。在此有必要指出，理所当然，揭示这种统一性是我们自己的任务，是人类学家或社会科学的其他学科学者的使命，必须完成之。此外，还必须强调指出，思考事物始终遵循着再现原理、形式逻辑原理（当涉及对研究对象的诸因子间关系的判断时）以及信仰原理。关于“思考事物”，我们同样发现了三种统一性。

此外，从科学发展的基本阶段的角度视之，由于任何人的认知过程都是相同的，无论是普通人还是科学家，不存在什么前科学的方法或非科学的方法。这两类个体认知之间的唯一差异在于，一类人（今天的专家）的认知结果可能与真实相符，而另一类人的认知结果有可能永远都与真实不符。这当然是出于职业分工的原因。为此，关于方法论，只需要指出下列事实：在研究同样的事物并且遵循同样的方法论的情况下，不同的科学家可能得出不同的判断，因此提出不同的假说。对于相同的研究对象（无论是物理存在抑或观念存在），判断的多样性的根源在于个体感知性的多样性，个体感知的多样性又出于每个人的认知能力和知识结构的不同。个体的差异是产生判断多样性的根源，因此也是产生命题的多样性的根源。

为此，命题可分为三类。第一类是每个民族在历史过程中建立的命题，如繁衍再现制度；第二类包括在自然科学和社会科学中已经检验过的假说命题；第三类涵盖有待检验的假说。尽管第一类命题与物质真实存在不相符，第二类与物质真实存在相符，第三类尚有待检验，但是，当这三类命题被当做真理或被认为近似真理时，它们就制约着人们的行为（例如，科学家提出的假说制约着他们的研究方向）。

在这个意义上，对被证伪的命题、证实的命题，或者待检验的命题的信念是等价的。不能用“前科学”、“非科学”或者“科学”这些概念来区分各种命题。凡是信念都属于真实存在的范围。只有从自然科学家的角度出发，当涉及一个人们相信的命题，或者一个人们相信存在的对象时，才需要提出这个命题或者这个对象是否与物质真实相符的问题。

据此，我将一个民族建立的各种命题体系的总和称为“民族知识”，将来自研究自然、文化和社会的专门共同体的、可以验证的各种命题体系（以概念、原理和理论的形式出现）的整体称做“科学知识”。

上述分析表明，我们刚刚考察过的方法论、神经元的运作机制、民族知识和科学知识并不构成一个逻辑上不自洽的三件体。我们做出的判断或者我们提出命

题各不相同这一事实，并不是建立社会科学的障碍。相反，由于神经元活动的差异而产生的认知结果的多样性是人类的巨大财富，是研究的必要条件，甚至是研究成功的保障之一。没有这种多样性，就没有科学。因为没有这种多样性，我们的判断将要么总是正确的，要么永远都是错误的。我们的关注点只在于，通过各种实验，研究者们是否最终将在结论上达成一致。

自然科学和文化科学两类范式的比较

现在，让我们对自然科学的范式和社会科学的范式进行比较。由于研究对象的性质不同：一个是物理存在，另一个是观念存在，自然科学范式的参照系是自然主义，而社会科学范式的参照系是信仰主义。自然科学范式以一整套建立在从物理存在中抽取的知识上的方法论和知识论的操作方法作为技术，并将这套技术用于物质生产；而社会科学范式拥有一套建立在从观念存在中抽取的知识之上的方法论和知识论的操作方法作为技术，并将这套技术用于规范的建立。在这两种范式中，我们在上文中论及的其他因子是相似的。

由于研究对象之间的本质差异（自然科学处理的是物质世界，而社会科学处理的是观念世界），文化包含两个部分：一方面是已经通过实验验证的假说或者尚待验证的假说，这些假说构成了新的科学技术活动的基础。因此，它们以占主导地位的方式决定着自然科学活动的运动方向。另一方面，是通过物理实验验证的假说或者尚待证实的假说，它们却继续引导着一个民族的行为方式，以及建立在秩序的再现之上的所有规范（其中包括所有语言的词汇，即那些特殊的文化概念，因为语言制约着它的使用者的思考）。

自然科学与社会科学间的最后一个差异在于达成终极理论或普遍理论的希望。在我看来，社会科学有可能跑赢这场竞赛，因为它们面对的不是事实的种类不断增多的局面，而自然科学的状况则是，它们愈是进步，它们的研究领域就愈呈现得没有边界。例如，不久之前，S. 霍金就宣布放弃对终极理论的追求。这件事并没有什么可以令人惊讶。因为，如果我们面对的是一个无限的物质自然界，逻辑上讲，建立终极理论是不可思议的。因为人们永远不知道，对于这样一个研究对象，它所包含的事实种类何时能被穷尽。

从此，文化科学和社会科学的目的在于理解和解释文化事实（含对物质存在的再现）和被各集团（包括不同民族和各类科学共同体）所实现的社会事实，并且，阐明人类行为方式的必然性。无可置疑，它们的结果同样属于观念存在的范畴。这一部分观念存在有可能揭示文化和社会的规律。通过各种形式参与新规

范的建立和参与这些新规范的执行,文化科学和社会科学将有可能对传统信仰产生影响,而介入对社会发展方向的引导中,并且有助于越来越很好地模塑我们的社会。

上述论证把我们引向这样的结论:一方面,我们拥有传统的理性主义(一种狭义的理性观)和自然主义。作为知识论的基本原理,它们只承认物理性。另一方面,有我们刚刚提出的另一种狭义理性观和信仰主义。同样是作为知识论原理,它们只处理观念性及其后果。这两套原理构成了两类范式的核心:一套属于自然科学,另一套属于关于文化和人类行为方式的科学。自然科学家和各个民族以他们各自的方式再现宇宙;至于人类学家,其任务则是解释这两类共同体的再现与他们的行为方式之间的关系。

关于范式的结构,在此,我们先于一切而关注的是划定科学活动的范围、制约和支配科学活动的那些因素。换言之,不是使科学活动依赖于这样或那样的范式,恰恰相反,我们竭力论证的是,一般而论,科学活动受到下列因素的制约:

- (1) 涵盖两种狭义理性观的广义理性观;
- (2) 对于自然主义本体论或者人类学本体论的态度(或立场);
- (3) 各种不同的已验证的概念、定律和理论,以及各种待验证的假说;
- (4) 技术(含方法论和知识论);
- (5) 准则:简单性、美、自治、解释力和可证伪性;
- (6) 个人的感知力。

我把这些基本成分的整体称为范式。

一旦基本规则和价值观或者准则被认定,科学活动成功的概率基本就取决于三类因素。首先,成功的概率取决于已验证的和待验证的命题。因为上述因素中大部分都可以化简为命题,如广义理性观、自然主义、信仰理论、各种理论和各种假说,以及每一种价值观特有的概念。例如,假说的自治。其次,成功的概率取决于个人的感知力。因为提出和证伪一种假说,在已经提出的各种假说中选择一种新假说以介入一个研究方向,因此也为了避免弯路,这一切都取决于它。这一类因素(含每个研究者的知识结构)具有头等的重要性。由于个人的感知力永远是各不相同的,对于研究人员来说,在某些情景下,除了个人的感知力之外,其他研究条件可以几乎完全一样。因此,主要是多亏了它,从同一个研究对象出发,我们各自获得了不同的假说。某些尝试把我们导向成功,另一些则通往失败。重要的是假说被证实。对于个人的这种感知力(与意愿的地位相同),我们远不当排斥或惧怕它,而是应当赞美它。没有它,我们将不再成其为人,而是机

器。没有它，便不会有科学。

现在，让我们再来进一步考察自然科学与文化科学和社会科学之间的异同问题。首先，这两种科学具有两个相同的根本点。一方面，作为知识，以概念、定律和理论的形式出现的命题在物理学中被认为具有肯定性、可检验性和可证伪性；就文化科学和社会科学中的同类命题而言，亦同理。另一方面，这两种科学都是人类认知的产物。作为经验科学，在结构和本质属性的层面上它们是同质的。

其次，它们之间也呈现出相异性。

第一个不同之处在于以下事实：自然科学的目的是揭示物质宇宙的基本成分的特性，探索这些成分间的关系，以及发现物质存在的不同部分的运作机制。而文化—社会科学则以揭示人类的观念宇宙不同成分的特性、这些成分间的关系和观念存在的各不同部分的运作机制为目的，即理解和解释所有类型的共同体（民族的或科学家的共同体）的文化事实和社会事实等等。

第二个相异之处位于客观性的层面。文化科学和社会科学不以人类的观念存在是否与物质的真实存在相符为意。它们只关注观念存在及其后果间的因果关系。换言之，它们的知识的客观性并非寓于物理真实之中，而是处于人类的信仰与行为方式间的因果关系里。

第三，最后一种差异出现在以下事实中：它们的研究对象具有不同的属性，它们的研究结果以两类不同的客观性为特征：自然科学的是客观的客观性（即物质存在的客观性），而社会科学的是主观之客观性（即观念存在的客观性）。

从物质的和观念的这两类存在里，我们捕捉到了两类被因果关系证明的客观性：一种是物理的，另一种是文化—社会的。在第一种情况里，原因和结果都是物理的；在第二种情况下，原因是文化的，结果是社会的。

文化科学和社会科学中的检验与预测

在物理学被视为一切科学的标准模型的时候，研究文化和社会的科学活动通常被认为具有两个弱点：缺乏检验假说的手段和无力预测。进而他们的研究结果被视为缺乏确定性，人文社会科学被称为“软科学”。然而，随着她们的研究对象、研究对象的实体和研究对象的基本组成部分的廓清，这种看法似乎不再成立了。

如果我们把以下命题当做假说：“所有的行为方式都应当符合被社会正式接受的并且在规范中确定的信仰（不论是成文法还是不成文法，而且不论这些规范

属于亲属关系的范畴还是属于宗教的、经济的或政治的范畴)，凡是违反这些规范的行为都将被惩罚”，那么通过对常见的、自发的社会事实的观察（例如，犯罪、父系社会里堂兄弟姊妹的结婚、在民主制度下的独裁行为，拒付债务、在由一种宗教统治的社会里发表亵渎其神明的言论等等），我们可以十分方便地验证这一假说。

在每个民族看来，在文化科学和行为方式科学里这样的检验只需要常识即可得到认定，因为这些现象频繁重复犹如每日的潮汐、周期性的月食或日食以及哈雷彗星每 76 年一次的回归。所以这样的检验可以在没有精致的实验设备的情况下实现，一如在经典力学领域的物理学家面临的情形：检验可以通过对自发的经验事实的观察来实现。

与既有的规范（以法律、政令或规定的形式出现的规范）比较，新的规范可以被视为关于一种新秩序的假说，由政府或某种组织（研究人员可以与这些政府或这些组织合作，正如当今许多社会里发生的情形那样）对这些新规范的实施可以视为对这类假说的实验。这样，建立一种新法律时，颁布一种新政令时或者在任何一类社会组织（如企业）中设置新规定时，这些组织的权力机构跟研究人员一样，都可以进行预测，进而获得关于各个社会阶层对此的反应、社会变动的方向和将产生的社会运作机制的概率。

只是当在法律、政令或新规定中的这类假说里包含的新秩序的再现不是来自一个社会或者国际共同体的大部分人，或者没有被他们接受时，当在这类操作中总有或大或小的一部分参数不可能被知道时，从人们掌握的知识始终是有限的这一状态来看，这类实验往往风险极大。发生在 20 世纪的计划经济和今天的伊拉克战争（后者可以视为尝试或实验的案例在政治和宗教两个方面都具有本质的意义）就是典型的例子。

此外，与历史事件相关的假说不可能进行验证常常被当做认定人文社会科学研究结果的不确定性的理由。然而，众所周知，对某些假说的验证至今依然绝对处于物理学家的能力之外。例如，大爆炸假说就无法验证。这甚至仅仅因为这类实验需要的能量远远超出了人类目前所拥有的能量，而且，即便是在可以预见的未来我们所能掌握的能量，相对于这一实验的要求亦微不足道。为此，我们不得不承认，关于没有被观察过的或观察不充分的历史事件，正如对于未来的事件，研究结果只能表达概率。

人类学经历了一个从认识行为方式到认识其原因的过程。在信仰理论的框架内，它将获得理解和解释所有文化逻辑体系的能力，以至于它似有能力解开社会

行为方式的奥秘，而且根据新形成的信仰，也能够预测这些信仰的结果的概率，即新行为方式的概率。

确定性与概率

西方人文主义传统给予与自然有关的知识以至高无上的地位，并且仅仅把客观性授予这种知识。在经典物理学看来，自然规律表达确定性。因此，物理学对确定性的信念是西方知识界的一种经典观念，一种西方的文化逻辑。

然而，从 Ludwig 波尔兹曼的统计力学理论到 Ilya 普利高津的耗散结构理论，非平衡过程物理学和不稳定系统动力学向我们介绍了自组织，耗散结构，涨落和不稳定性，而不是经典自然科学赋予特权地位的有序和稳定性。这一切均与混沌的概念相联系。于是产生了多种选择和可预测性的有限视界。有鉴于此，对自然的描述不仅要求规律这一概念，而且也需要事件这一概念。^①普利高津非常合理地指出：

我们不仅掌握一些规律，而且还掌握一些事件，这些事件不能通过对这些规律的演绎推理获得，而是从这些规律中实现概率。^②

我们认为，今天我们正处于这一历险的一个关键点位，处于一种新的合理性的开端，这种合理性不再把科学等同于确定性，不再把概率等同于无知。^③

正当一些科学家肯定自然科学一些分支里某些确定性的终结时（即使人们考虑到那些把概率视为一种弱确定性的学者的意见，对于先前的观念，目前的形势也没有表现出本质的差别），社会科学，或者，至少是社会科学中的一个学科，具体地说就是亲属关系人类学，进入了一个新纪元。它开始赢得了确定性。我们认为，信仰是文化多样性中观念存在的统一性，同时也是社会事实的实体，并且还是文化身份和深层观念结构及社会结构的统一性和稳定性。软科学与硬科学之间的差别消失了，人文社会科学因为奉承或作为赝品而被称为科学的时代已成为历史。

实至名归。

①普利高津：1997，2—4。

②普利高津：1996，14。

③普利高津：1996，15。

12. 结 论

一切运动都是物质的运动。然而，不论是在集体的还是个人的行为方式中呈现的多样性，我们的生物学知识却无力对其提供任何解释。性伴侣选择的多样性就是一个很好的例子。因此文化社会人类学始终致力于比较研究人类行为的多样性和制度的多样性。

在寻求亲属关系人类学的分析曾经用做基础的错误原理的过程中，我们强调指出了自然主义之意识形态化、狭义理性之神话化和传统科学观之神学化。在我看来，这三种学说归根结底只不过是一些信仰，一些根植于西方文化逻辑中的现象。这三种主义被当做真理，因此被视为神圣的学说，从而幻化为一种封闭而专横的三位一体，在研究文化和社会的科学活动中造成了灾难性的后果。在这个三位一体的统治下，自19世纪以来，血缘关系仅仅是一种遗传学的联系这种观念在西方知识界成了一条公理。亲属关系研究在把生物遗传性原理当做文化人类学的公理的同时，又遵守着人类学的金科玉律。从这样两个直接对立的、不可通约的领域出发，亲属关系人类学自始就无意识地生造了一个由两个互为异构体的因子（生物联系和婚姻联系）组成的研究对象，以致它的真正研究对象的另一半在着手研究时就被排除在外。

从摩尔根到施奈德，尽管人类学家走过了漫长征途：从肯定到否定生物血缘在社会建构中的作用，然而，他们却始终一致肯定生物血缘关系是“血亲”之间唯一的真实联系。以我之见，把遗传学的定律做人类学的预设，是亲属关系研究中碰到的几乎所有不可克服的难题的根源。即便如施奈德之勇于质疑，亦未能逃脱这一黑洞的吞噬。守着生物“血缘关系”这个伪研究对象，昔日亲属关系人类学进行的一切理论化努力皆只能是试图建立空中楼阁。在结构化亲属制度的视界里，人类学既无起始根据，被考察的那些基本要素又相互矛盾。至于它提供的作为分析工具的概念，大部分非但无力推进该学科的进步，反而严重地复杂化了我

们的研究生活。亲属关系人类学迷失在它自己的预设筑成的迷宫之中。

用物理性、客观性、实证性和一元本体论这些传统概念织成的三位一体这面人们在哲学和自然科学领域高擎的旗帜，是把我们导向谬境的背后推手。物理学的成功绝不能为所有研究领域的进步带来知识论的保障。在一切科学活动中以物理学为榜样这一事实构成科学史上的一个严重教训。为此，不无讽刺的是，正当人文社会科学以极大的热情和敬意渴望在自然科学那里获得启迪并努力从中借鉴方法时，这个就其本质而言是反文化—社会研究的三位一体，不是支持它们的建设，而是褫夺了它们认识观念存在及其后果的可能性。

所以，在该领域的一切理论化的尝试均未能廓清任何一种特定的亲属制度，更没有达成对亲属关系的不同结构之统一性的认识。亲属关系人类学的这一状况不是因为我们研究对象过于昏暗而不可捉摸，也不因为我们的知性有何先天的缺陷，更不是由于我们的研究对象跟我们的智力手段具有同等的复杂程度，而是应当归因于我们采取了错误立场和我们摄取了伪研究对象。这是一个方向性的错误。自然科学的定律（在此涉及的是遗传学的定律）不能充当文化社会人类学的公理。物理学不能设为一切科学的楷模。

对纳人亲属制度与婚姻社会中的亲属制度的比较研究步入了突破性的境界，其理论牵涉甚广。对四类身体再现系统的比较以及对四类相应的文化血缘关系制度的比较表明，无论一个给定的民族对人的繁衍确定了何种再现，人类的血亲身份和血亲关系都表现得像一件艺术品。因为，恰似艺术创作，对人的身份的思考涉及自然，却绝不受自然规律的约束，甚至无需知道自然法则为何物。正像科学理论，身体再现系统构成一整套互相关联的命题。这里，我们典型地面对着人们通常称为演绎推理的假说系统。每个民族均把自己的身体再现视为与一种永不变更的真实存在相符。在根植于人类内心最深处并代代相传的、因此极其稳定的身体再现系统中，结晶着人类对物质的人的最古老诠释之一的记忆。

本研究同时还揭示了另一个事实：每个民族都认为文化血缘身份相同的人之间相交后果必劣。据此，为了保证香火的延续，所有的民族都禁止在这类个体间的交媾。

人类对于物质世界的每一个小侧面的认知从来就不是一蹴而就的。神经元科学表明，大脑只能以简化和渐进的方式再现物质宇宙（包括大脑）。因此，作为物质运动或神经元的运动，认知可能完成一些与物质的基本特征相符的或者不相符的再现。为此，大脑既可能歪曲也可能逐步地反映宇宙的基本特性。在自然科学的诸领域里，即使是迄今存在的最优理论模型也不能提供对于物质真实存在的

透彻描绘。

在遗传学诞生之前与在基因的层面上解读了遗传性之后一样,人类只能人为地构思血亲制度。因为依据遗传学建立的个体身份认定制度和性禁忌制度将不可避免地给繁衍带来障碍,从而在社会生活中毫无可操作性。

关于宇宙及其秩序和社会及其秩序这两个问题,每个民族都建立了两类信仰。在这两个领域里,再现都因民族而异。根据对人的性质的认知结果,每个民族都为自己的成员确定了一种文化血缘关系和一种血亲联系网络。它们与遗传学的教导不同,导致了人的文化性(这是人类的第一个文化身份)的产生,并且也导致了血缘联系网络的产生,即文化性的系谱。不同类型的血缘关系和血缘组织制度被证明是一些真实存在。如纳人的纯粹的母系支系、各类不同的家庭、家族和氏族:母系的、父系的、对称双系的和不对称双系的,等等。它们是因不同民族臆测的、集体接受的世界不同导致的结果。

行为方式的多样性取决于制度的多样性,制度的多样性由对不同的认知结果(即不同的命题)的信仰的多样性决定。而这些不同的命题则是由大脑的工作确定的。大脑的工作至少服从三项原理:再现原理、自洽原理和信仰原理。对于性伴侣选择的多样性之谜,我们求得的解是:信仰铸造了文化身份并支配着行为方式。因此,关于在性伴侣选择中存在的禁忌范围和允许范围,人类的行为方式既不受生物运作机制的制约,也不由个体的心理决定,而仅仅取决于文化血缘制度。

廓清作为文化身份的文化血缘关系和文化系谱使我们得以从亲属关系领域排除了来自生物观念的“杂质”。于是,我们希望建立了亲属关系的真正模型,它的两个基本组成因子是同质的:文化血缘关系和文化姻缘关系。在亲属关系方面,在我看来,一切都是文化的,过去如此,现在这样,而且,毫无疑问,未来亦然。

作为文化的真实存在,尽管血缘关系形式多种多样,但是它具有完美的同一性:每个民族都给其成员确定一种独一无二的血缘关系。其结果,尽管在每一个民族中存在着若干种血缘关系,在亲属关系的世界里出现了血亲与非血亲之间的对称,即所有的社会都具有一种深层的二元结构。对于血亲的身份确定,文化血缘原理和社会血亲性排斥定律呈现为等价原理。它们使我们在田野工作中既可以对社会血亲进行定性又能够定量。

作为文化逻辑的信仰构成了我们研究对象的基本实体。信仰原理是文化血缘原理和社会血亲性排斥定理的逻辑基础。在这个意义上,信仰理论似为一个基础

理论假说。在观念结构和社会结构的层面，它使我们得以洞悉我们地球上大量出现的各种文化特殊性，而且，同时她也让我们能够洞察文化血缘关系简单而完美的同一性和深层二元结构的同一性。

社会血亲性排斥定律是走访制度和婚姻制度的大前提，欲望原理是它们的直接原因。在这两种原理的作用下产生了人类的两种性生活模式：婚姻制度和走访制度。^①这两种制度来源于对以下两秩序认知结果的信仰：人体的秩序和社会的秩序。姻亲关系中的用益权本质上是直接血亲间占有关系的一种复制品。鉴于互相的占有和感情联系是血亲关系和姻亲关系叠合的地方，代表着这两类关系共有的基本特性，血亲及血亲的相互占有和感情联系乃是整个亲属制度的根本。

建立在占有原理上的享有理论通过占有权和用益权似乎可以就血缘关系和姻缘关系的起源提供一个完备的解释，而欲望原理通过占有的两难的确解释了联姻关系和访问关系的逻辑起源。因此，血亲的根据与姻亲的根据，联姻的根据与访问的根据，在深层面上完全统一了起来。

为此，享有理论使得亲属关系中的全部经验事实的概念化成为可能，使得亲属制度中的各种不同的成分都以自洽的方式各得其所。这使我们得以紧凑地综合了构成人类亲属制度的大量经验知识。由此亲属关系每一个层面上都呈现出优美的对称，整个亲属制度可以结构化：个体身份认定制度及与之对应的性禁忌制度，姓氏、头衔和财产的传递制度，亲属称谓制度，居住制度和婚姻制度。

正如我努力论证的那样，人类亲属关系可以化简为两类：一元亲属关系（亲属关系=血亲关系）和二元亲属关系（亲属关系=血亲关系+姻亲关系）。它们可以分别由纳人的亲属关系和婚姻社会的亲属关系代表。如果我们意欲认定亲属关系的基本结构，那么，只有这两种结构才堪称亲属关系的基本结构。

正如在自然科学中一样，亲属关系人类学首先必须认定它的研究对象，继而才能针对这种研究锻造适合的工具。信仰表现为一切人造的存在的本质及其最简约形式，所以它本身就是文化的本质。我们在本研究中将对信仰的研究拓展到了文化血缘关系的领域。对信仰与行为方式之间的因果关系的认定，对信仰的结构力的认定，使我们得以区分两类异质的事实：文化事实和社会事实。这两类事实代表着人文社会科学研究对象处于不同层面的两类基本实体。

信仰是继物质之后科学观察到的真实存在的第二种本质属性。从知识论的视角观之，这两种本质属性是等价的。自此，具有客观性的真实存在不再仅仅以物

①蔡华：2000。

质的形式呈现,而且也表现为信仰的形式。我们从信仰的观念存在归纳出了主观之客观性,其必然结果是二元本体论的建立。在质疑了自古希腊以来占统治地位的这一理念——只有物质才具有客观性——之后,新生的广义本体论完善了我们关于客观性、理性和科学的观念。

因为一种普遍理论只有在一个学科捕捉到它的研究对象及其既无前件又无预设的本质时才可能建立,在我看来,由于信仰同时具有强大的解释力和应用的普遍性,它似乎是亲属关系人类学的关键概念,甚至是人文社会科学的基础概念。

对于信仰、文化性和行为之间的因果关系的识别,以及由此而发现的信仰的结构力使我们得以区分了文化事实与社会事实。这种区分揭示了一个重要的问题。迪尔凯姆社会事实理论似为一把双刃剑。一方面,作为迈向我们研究对象的第一步,它标志着社会科学的滥觞;另一方面,由于它与生俱来的缺陷(混淆了文化事实和社会事实),它不仅在研究社会事实的实体中误导了许多研究,而且,它还阻碍了它所奠基的社会科学本身的发育。

此外,在人类学的发展过程中,来自语义学的符号或象征的概念亦扮演了不可忽视的绊脚石的角色。大脑活动的结果必然产生命题,而并不总产生与之相伴的符号。对行为起支配作用的不仅仅是以某些作为符号的词汇的定义构成的命题,而常常是在更复杂、更高的层面上以多组词汇的关系构成的命题或命题集,并且这类命题和命题集往往是一个系统,但是作为其能指的词汇却往往不存在。昔日关于人的本质和认知的研究,要么集中在心智的本质和认知过程上,要么集中在大脑的运作机制上,要么集中在符号或象征以及社会化上(包括学校教育)。我们的探索也涉及人的本质属性,但有一个差别,它将注意力聚焦于认知结果的作用及其后果,即模塑人的过程和被认知模塑了的人:一个被信仰的内容改变了的真实存在。

每一种文化都构成一个复杂的信仰体系集合。一种文化的不同变量或者不同的信仰系统分别体现为不同的、相互分离的命题集,尽管它们之间可能有某些或然的相互联结。一个变量的变化或变迁并不必然引起另一个变量的变化。因此整个复杂的集合并不必然是自洽的。它的基本因子也不是非符合同一种文化逻辑不可,在这些因子之间也不必然存在因果关系。但是,由于秩序原理,它的各个部分是,甚至必须是互相兼容的。

因为每一种制度(亲属制度、宗教制度、政治制度和经济制度)形成一个信仰结构力的集合,社会即使不是始终,也是常常为若干种运作机制支配,而不是由一种单一的总运作机制所左右。因此有待证明,即使在一个所谓简单社会里,

所有基本制度都服从的总运作机制不是一种幻想。在这个意义上，而且仅仅是在这个层面上，整体主义暴露出其纯为演绎推理的产物，而非一个从经验事实归纳出的方法。因此，这个理念用于处理一个社会所有制度的集合似乎没有用于审视一种制度中的整套规范那么适宜。

在原已认识的人的两个维度——生物性和社会性——之上增加第三维：文化性，信仰理论既化简了所有与人有关的现象，又统一了所有现存理论中包含的合理成分。信仰主义在对文化事实与社会事实作出区分时，也吸收了迪尔凯姆的社会事实理论的合理成分。同样，在通过享有理论假说把生物基础这一伪成分从亲属关系中排除的同时，它也包括列维-斯特劳斯的联姻理论假说抓住的作为社会事实的交换的这一合理成分。

信仰理论似对下列问题带来了解：什么是社会事实？它是怎样产生的？为什么在社会生活的同一个领域里，社会事实在不同的民族中以如此多样的形式出现？完全同一的深层结构是如何在不同的领域里一再重复出现？随着对“什么是人的统一性”这样的问题的回答，信仰理论似对作为人类学研究对象的人与生物学的人进行了明确的区分，即我们的对象不是整个人，而是文化和社会的人。为此，人类学与生物学一道可以声称对人有了更全面解释。

面对物质，无论我们的再现处于什么样的状态：错误的、接近正确的或完全正确的，物质世界均继续按其自身的方式运动。与此相反，当一个民族相信关于人的性质的一系列再现时，它的成员和其社会结构便按这些再现所蕴含的原理运动。由于文化事实与社会事实是对称而相契的，一俟一个民族关于宇宙（包括人）的文化逻辑发生变化，对它而言，宇宙就不再可能仍然与它从前相同了。并且对于常人和科学家来说，事情都是这样。对于“什么是人”这样的问题，答案取决于每个民族怎么看待人。对于一个民族来说，它认为人是什么样，它自己就成了什么样；它认为宇宙是什么样，那在它来说，宇宙就只能是什么样。是为“人思之人”所欲表达的信仰定律。

物质性、文化性和社会性都是物质运动、生理运动和神经元运动的结果。如果认识人类的统一性是科学研究的核心计划之一，那么人的这种三重性当为其统一性。由此，我们触及了文化相对论和文化普世论之间的联系。文化的多样性和同一性呈现为人类神经元产品的两个基本特性。当然，不言而喻，它们处于两个不同的层面。

鉴于文化的内涵以信仰为本质特征，文化就不仅仅与自然（或物质）相异，而且也与自然紧密联系。作为神经元的产物，它是自然的杰作。为此，一方面具

有三重属性的人与自然呈现得浑然一体，另一方面，人与体现自然内涵的另一类物质（一切非人的物质）又表现出明确的区分。文化以信仰写就，信仰经行为展露。

时至今日，对于文化这个问题的探究已经显得旷日持久。但是一代代人类学家的思索不断回到文化问题上来这一事实预示着他们讨论的不是一个空洞的词汇，而是一件事，并且是一件意义不同寻常的深远的事情。他们没有弄错。文化内涵的确定是回答“什么是社会”“什么是民族”“什么是民族性”等问题的前提条件。甚至本研究的基本结论之一就是：文化这个概念是人文社会科学里一切理论化努力的基石。

与自然主义不同，信仰理论不光表现为一项指明研究对象的基本准则，也是一种方法论，它代表着一种崭新的逻辑技巧或推理模式。从此以后，我们不再关心诸如唯心主义、精神主义和唯物主义所珍爱的、物质与精神谁是第一性这类其因子含义模糊不清的古老哲学争论。因为，如果信仰和观念本身就是神经元（一种物质）与其他物质相互作用的必然后果，那它们根本就无第一性可言。各个民族对人类繁衍认知结果的多样性和不同的科学家对同一个对象提出的不同假说不容置疑地证明了这一点。有鉴于此，我们将把整个关注聚焦于什么形式的认知结果决定或可能决定什么类型的社会事实这样的问题。

从最一般的角度观之，神经元的活动是具有连续性的，因而文化的流变性也是无限的。而从一个既定时代的角度观之，文化具有无可置疑的稳定性。从运动的连续性导出同一性的不可能，不过是后现代绝对主义竭力主张的一种结论。关于个体文化身份制度，认知结果从未一日三变。哪个民族对其制度朝令夕改？！一个民族的信仰集合和它的各种制度的稳定性是其运作的必要条件。没有稳定性，便没有普遍性，没有普遍性就没有同一性，没有同一性便没有实体。没有制度的稳定性，便没有秩序。没有秩序，任何人类社会生活都将无法维持，甚至人本身将无法继续存在。在成为文化科学和社会科学的基本原理之前，秩序原理首先表现为人类生活的必要条件。呈现在人类学中的后现代主义的不可知论倾向是人文社会科学尚未捕捉到我们研究对象及其本质时的、作为臆品科学的产物。当然，每个文化都根据信仰的变化而演变。所以，很有幸，它具有变迁的可能。

我们深知消除民族中心主义之不易，但它也并非不可克服。对于人类学家来说，理解和解释他民族寿以千岁计的文化和行为方式是一项可怕的使命，但是是可能的事业。至于对他民族特有的意愿、感情、情绪等的把握，如果说它带来一个看似不可克服的难题，那是因为这个结论是以目前绝大部分人类学家与他们研

究的民族的共同生活常常是两三年为前提条件的。倘外来的人类学家在田野生活十年是一个不切实际的梦想，那么今天各个民族培养自己的人类学家已不再是奢望。

此外，即便在田野观察中，人类学家的在场或多或少会有影响，那也无可大忧。例如，我们的在场能够导致纳人结婚而不是继续走访吗？我们的在场从未稍许减低走访者的火样的激情，也从未影响他们在各种仪式中高度集中的注意力。人类学家的观察永不可能引起一个民族生活方式的改变。例如，放弃一种宗教而皈依另一种，从民主制度转向专制制度，或者相反，等等。当然，在与村民们不熟悉的情况下，人类学家的在场有可能引起个人意愿的变化，甚至导致一些不符合社会规范的行为，但是，对于社会运作机制，这无关紧要。只要一个个体的意愿中存有的信仰尚未被一个群体接受，它便无力改变社会生活模式的方向，至多它只能在瞬间以有限的方式干扰社会秩序。

最后，信仰理论还呈现为这样一种普遍理论假说，它可以针对各式各样的文化的和社会的真实存在进行细致的观察、深刻的理解、忠实的描写、中肯的解释；由此，验证似乎具有可操作性，而预测则有了可能性。在所有科学领域，涉及未来的事件时，人们很可能获得的预测显然只能属于概率的范畴。但是，科学并不是在一切方面都总是能够达成确定性，概率不是无知。我们认为，预测似乎是可能的，由于无论是在亲属关系、政治、经济和宗教领域的实践中，或其他领域中的实践中，在运动的所有形式中信仰的结构力都产生同样的效果。

为此，信仰理论似乎是一种深刻的形式。它能够反映文化事实和社会事实的规律。并且社会规律在其中显得更为简单而清晰。它还是一种开放的假说。它似乎开辟了一条让我们得以在人类学的基础研究中洞察支配人类行为的其他原理的道路，而且它不排斥任何东西。似乎它可以通过抽象把所有形式的文化中潜在的特殊性化简为一个单一而中肯的、对行为的多样性具有解释力的实体：信仰或文化事实。

一叶知秋。

自然科学家们没有预设不可逆和自组织，而是发现了它们。至于“广义信仰”，它也不是一个预设，而是一个发现。生物的人与文化和社会的人之间的不可通约性的发现要求我们与人文社会科学的传统范式决裂，准确地说，与整个旧的科学范式决裂。在我看来，建立在不同物质之间关系的客观性上和信仰与行为方式之间的因果关系的客观性上的二元本体论形成了一个进步。如果信仰理论替代了自然主义，那么人类学可以完成一次真正的范式转换。

物质的存在呈现出多种形式：气体、液体、晶体等等。自然科学的使命是认识自然界的物质、力、场、速度的运动原理及机制，即弄清支配物质宇宙运动的原理。物理学家努力将四种自然力：弱力、强力、电磁力和引力置于一个统一的理论中。通过这些活动，自然科学家创造信仰。人类学家努力将各种文化现象和社会现象：信仰、价值观、道德、亲属制度、宗教制度、政治制度、经济制度、历法、医学、音乐学、科学知识和行为等，归于一个实体之下，以获得一种统一的理论和统一的方法。他们最终也创造信仰。

自然科学的知识是随着知识的拓展和技术的发展而演变或者相对化的信仰。文化科学和社会科学的知识则是随着社会中的信仰的变化而变化的信仰。在试图理解和解释集体信仰的同时，这两种科学也向社会提供一些信仰。这便是它们的双重性。

最后，从范式角度观之，在两类科学之间我们获得了一系列的对称：作为研究对象的信仰与物质的对称、信仰力与引力的对称、两种本体论的对称、两种知识的客观性的对称、自然主义与信仰主义的对称、两种理性主义的对称和两种科学观的对称。最终，文化科学与自然科学的对称。

我们深知在探索真理的征途中充满艰辛和考验，更充满风险：在我们的猜想中，制造谬误的概率远远高于捕捉到真理的概率。科学活动常常表现为一场同时发现相对真理和制造绝对谬误，并跟谬误的信仰对抗的永恒游戏。为此，我们注定永久地同时生活在知识带来的光明和无知与谬误造成的阴影之中。然而，“不撒网，就捕不到鱼”，难道这不正是科学活动的魅力所在！

从学科史的角度观之，纳人的案例通过姻亲的完全阙如给亲属关系人类学带来的不是灾难，甚至也不是危机，而是转机。纳人文化和社会发现的根本意义在于此案向我们表明：血亲可以在无姻亲情况下延续。没有婚姻制度和家庭组织，社会可以运作得同样完美；并且特别是在女子与其母的浇灌者（即生物学视为该女子的传种者）之间性禁忌的不存在，这两个基本事实使我们得以最终区分了社会血亲性排斥定律和婚姻制度导致的对另一类个体的性禁忌（对通奸的禁忌）。这是一个理论牵涉巨大的事件，因为它是它使我们得以在比较的理论框架里证明了文化血缘关系的界限；并且因为是它，作为必然的结果，使我们得以将遗传学原理从文化科学和社会科学领域排除出去。

完成对人的统一文化属性的认识是文化科学的第一要务。它逻辑地落到了亲属关系人类学的肩上，甚至应当说这是它的天职。因为就对人的基本属性的认识而言，对人的其他所有社会品质的认识都既不能代替对个体的血缘属性的认识，

也不能绕过她。文化血缘属性是人的基本属性。舍此，文化科学和社会科学将被迫到生物学那里借取基础，因而永远无法成为独立的知识体系。今天已无可争议，亲属关系及亲属组织的结构是社会结构的基石。

每个民族的文化都既是它思维的工具，又是它思想的囚笼。^①一个半世纪的亲属关系研究表明，厄于西方文化，尽管前人拥有超凡的才华并作出了巨大的努力，他们都被“血缘关系”所羁绊，有意识或无意识地拒绝从中看到不同于生物事实的东西。总之，民族中心主义问题再一次肯定了苏轼近一千年之前的直觉：不识庐山真面目，只缘身在此山中。也肯定了中国古老的谚语：他山之石，可以攻玉。人类学史一再地证明，在该领域的一切进步都始终伴随着对民族中心主义取得的胜利。但愿随着人类学的进步，民族中心主义不再是一个不可克服的宿命，而仅仅成为一个技术问题，在获得更多的知识论手段后，我们能够彻底摆脱它的纠缠。

认识下列两种基本而对立的命题所囊括的一切内容是人类学自赋的使命。一种是处于形式的层面的由所有文化的特殊性构成的多样性；另一种是寓于深层结构中的存在于所有类型的文化和社会的不同结构之间的统一性。

我们不仅是古生物的后嗣，也是古老信仰的苗裔，而且这两种基因在我们的血脉中代复一代地传承。为此，怎样建构新的再现、创立新的命题，进而制定新的制度以使社会更加和谐，是对人类创造力的永恒挑战。

①蔡华：2000。

参考书目

Aristote, *De la Génération des animaux*, trad. Pierre Louis, Paris, Les Belles Lettres, 1961, 729a et 739b.

——*Métaphysique*, Tomes 1 et 2, Paris, Vrin, 2000 et 2004.

La Bible, L'Ancien Testament, Paris, Gallimard《La Pléiade》, 1959.

Augé Marc et Héritier Françoise, 《La égén tique sauvage》, *Le Genre humain* 3-4, *La transmission*, Paris, Arthème Fayard, 1982.

Autume Antoine d'et Cartelier Jean (éds.), *L'é conomie devient-elle une science dure?* Économica, Paris, 1992 (version anglaise, 1997, *Is Economics Becoming a Hard Science?* Edward Elgar).

Bachelard Gaston, *La Formation de l'esprit scientifique*, Paris, Vrin, 1980 (1938).

Barnes J. A., 《Physical and Social kinship》, *Philosophy of Science*, n°3, 1961.

Beckerman S. et Valentine P., (éd.), *Cultures of Multiple Fathers*, Gainesville, University Press of Florida, 2002.

Belmon Nicole, 《Introduction》 et 《L'enfant et le fromage》, *L'Homme*, 105, 1988.

Bergson Henri, *Matière et mémoire, Essai sur la relation du corps à l'esprit*, Paris, PUF, 1896.

Berkeley George, *Principes de la connaissance humaine (Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge*, Dublin, 1710), Paris, GF-Flammarion, 1991.

Blackstone W., *Commentaries on the Laws of England*, Buffalo, New York, William S. Hein & Co., Inc., 1992 (1765-1769).

Boudon Raymond, *La Logique du social*, Paris, Hachette, 1979.

——*Raison, bonnes raisons*, Paris, PUF, 2003.

Bourdieu Pierre, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Paris, Seuil, 2000 (1972) .

蔡华 (Cai Hua), *Une société sans père ni mari. Les Na de Chine*, Paris, PUF, 2000a (1997), (Version anglaise, *A Society Without Fathers or Husbands The Na of China*, New York, Zone Books, 2001) .

——“纳入亲属制度的结构与婚姻/家庭悖论的终结”, 载《公共理性与现代学术》, 哈佛燕京学社和三联书店, 北京, 2000b.

——婚姻制度是人类生存的绝对必要条件吗? 载《广西民族学院学报》, 第25卷, 2003第3期。

Carsten J. (éd.), *Cultures of Relatedness —New Approach in the Study of Kinship*, Cambridge University Press, 2000.

Carrithers Michael, 《Is Anthropology art or science》, *Current Anthropology*, 31, 1990, 263–282.

——*Why humans have cultures: Explaining anthropology and social diversity*, Oxford, Oxford University Press, 1992.

——《Culture》, in *The Dictionary of Anthropology*, ed. by Thomas Barfield, Oxford, Blackwell, 2001.

Chalmers A., *Qu'est-ce que la science?* Paris, La Découverte, 1987 (1976) .

Changeux Jean-Pierre, *L'Homme de vérité*, Paris, Odile Jacob, 2004.

Chatelet François, *Une histoire de la raison*, Paris, Le Seuil, 1992.

Chélini Jean, *L'Aube du Moyen Âge*, Paris, Picard, 1991.

Code civil, Paris, Dalloz, 1997–1998.

Code de droit canonique, Montréal, Wilson & Lafleur Ltd, 1990.

Crick Francis H. C., *The Astonishing Hypothesis: The Scientific Search for Soul*, Londres, Charles Scribner's Sons, 1994.

Damon P., *Le Mythe de la procréation à l'âge baroque*, Paris, J.-J. Pauvert, 1977.

Descartes René, *Discours de la méthode*, Paris, Éditions 10/18, 2002.

Descola Philippe, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, 2005.

Dilthey Wilhelm, *Introduction à l'étude des sciences humaines, Essai sur le*

fondement qu'on pourrait donner à l'étude de la société et de l'histoire, trad. Louis Sauzin, Paris, PUF, 1942.

Ducros A., Ducros J. et Jourlian F. (sous la direction de), *La Culture est-elle naturelle?* Paris, éditions Errance, 1998.

Droit Roger-Pol, «Un entretien avec Claude Lévi-Strauss», *Propos* recueillis in *Le Monde*, 8 octobre 1991, p. 2.

Dumont Louis, «Hierarchy and Marriage Alliance in South Indian Kinship», *Occasional Papers of the Royal Anthropological Institute*, Londres, n°12, 1954.

——«Les mariages Nayar comme faits indiens», in *L'Homme*, t. I, n°1, 1961, 11-36.

——*Introduction à deux théories d'anthropologie sociale. Groupes de filiation et alliance de mariage*, Paris, Mouton, 1971.

——*Dravidien et Kariera. L'alliance de mariage dans l'Inde du Sud et en Australie*, Paris, Mouton, 1975.

Durkheim émile, «Notes critiques», et «Notes sur les systèmes juridiques tribaux», *Journal sociologique*, Paris, PUF, 1969, 101-113 et 716-720 (1898).

——*Les Règles de la méthode sociologique*, 7^e édition, Paris, Librairie Félix Alcan, 1919.

——*Formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, PUF, 1990.

Einstein Albert, *Conceptions scientifiques*, Paris, Flammarion, 1990 (*Out of My Later Years*, Londres, Thames and Hudson, 1950).

Encyclopaedia Britannica: A dictionary of arts, sciences, literature and general information, vol. 16, William Benton Publisher, 1943-1973, Helen Hemingway Benton Publisher, 1973-1974.

Esmein A, *Le Mariage en droit canonique*, Paris, Librairie du Recueil Sirey, 1929.

Feinberg Richard et Ottenheimer Martin, *The Cultural Analysis of Kinship, the Legacy of David M. Schneider*, Urbana/Chicago, Edit. Univ. of Illinois Press, 2001.

Fichte Johann Gottlieb, *Fondement du droit naturel selon les principes de la doctrine de la science*, trad. P. Naulin, Paris, PUF, 1986 (1796).

Foucault Michel, *L'Archéologie du Savoir*, Paris, Gallimard, 1969.

——*L'Ordre du discours*, Paris, Gallimard, 1971.

Geertz Clifford, *The Interpretation of Cultures*, New York, Basic Books, Inc., Publishers, 2000 (1973).

——*Local Knowledge*, New York, Basic Books, Inc., Publishers, 1983.

——《The Visit》, *New York Review of Books*, oct. 18, 2001a.

——*Available Light, Anthropological Reflections on Philosophical Topics*, Princeton and Oxford, Princeton University Press, 2001b.

——Gellner Ernest, 《Ideal Language and Kinship Structure》, *Philosophy of Science*, n°3, 1957.

——《The Concept of Kinship, With Special Reference to Mr Needhams' "Descent Systems and Ideal Language"》, *Philosophy of Science*, vol. 27, n°2, 1960.

——Godelier Maurice, *La Production des grands hommes. Pouvoir et domination masculine chez les Baruya de Nouvelle-Guinée*, Paris, Fayard, 1982.

——《Corps, parenté, pouvoir (s) chez les Baruya de Nouvelle-Guinée》, *Journal des Océanistes*, vol. 94, 1992, 3-21.

——*Métamorphoses de la parenté*, Fayard, Paris, 2004.

——Goody Jack, *The Development of the Family and Marriage in Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983.

——Hasterok R., 《Filiation》, in *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, sous la direction de Pierre Bonte et Michel Izard, Paris, PUF, 1991.

——Habermas Jürgen, *Connaissance et intérêt*, Paris, Gallimard, 1979 (1965).

——*La Technique et la science comme «id éologie»*, Paris, Gallimard, 1973 (1968).

——Hegel Georg Wilhelm Friedrich, *La Phénoménologie de l'esprit*, Préface et Introduction, trad. B. Bourgeois, Paris, Vrin, 1997.

——*Encyclopédie des sciences philosophiques, I. La science de la logique*, trad. B. Bourgeois, Paris, Vrin, 1970.

——*Encyclopédie des sciences philosophiques, III. Philosophie de l'esprit*, trad. B. Bourgeois, Paris, Vrin, 1988.

——Héritier Françoise, *Les Deux Sœurs et leur mère*, Paris, Odile Jacob, 1994.

——*Masculin et féminin. La pensée de la différence*, Paris, Odile Jacob, 1996.

Hocart A. M., 《The Life-giving Myth》 (first published in *Labyrinth*, ed. by S. H. Hook, London : S. P. C. K., 1935, 261-281), and 《Kinship Systems》 (first published in *Anthropos*, XXII, 1937, 345-351), in *The Life-Giving Myth and other essays*, Edited with an Introduction by Lord Raglan, Second Impression edited with a foreword by Rodney Needham, Methuen & Co Ltd, 1969.

Hopkins Keith, 《Brother-sister marriage in Roman Egypt》, in *Comparative Studies in Society & History*, Cambridge University Press, vol. 22, 1980.

Hume David, *A Treatise of Human Nature*, index by L. A. Selby-Bigge, text revised and notes by P. H. Nidditch, Clarendon, Oxford Univ. Press, Second Edition, 1978.

——— *Hume's Letters*, ed. J. Y. Greig, I, 1978.

——— *Dialogues concerning Natural Religion*, edited by Kemp Smith, Londres, Oxford University Press, Second edition, 1947 (1779) .

Kaku Michio, *Hyperspace: A Scientific Odyssey through Parallel Universes, Time Warps and the 10th Dimension*, Oxford, Oxford University Press, 1994.

Kant Emmanuel, *Critique de la raison pure*, trad. A. Tremesaygues et B. Pacaud, 6^e éd., Paris, PUF ? Quadrige ?, 2001.

——— *Premiers principes métaphysiques de la science de la nature*, trad. J. Gibelin, Paris, Vrin, 1952.

Koechlin E., Ody C., et Kouneiher F., 《The Architecture of Cognitive Control in the Human Prefrontal Cortex》, *Science*, 302, 2003, 1181-1185.

Kroeber A. L. et Kluckhohn C., *Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions*, Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology, Cambridge, Harvard Univ. Press, 1952.

Kroeber A. L. et Parsons T., 《The Concepts of Culture and of Social System》, *American sociological Review*, vol. 23, 1958, 582-583.

Kluckhohn Clyde, *Mirror for Man*, Tucson, University of Arizona Press, 1985 (1949) .

Koepsell David et Moss Laurence S. (edit.), *John Searle's Ideas about Social Reality: Extensions, Criticisms, and Reconstructions*, Malden et Oxford, Blackwell Publishers, 2003.

Korn Francis, *Elementary Structures reconsidered. Lévi-Strauss on Kinship*, Lon-

dres, Tavistock Publications, 1973.

Kuhn Thomas S., *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago/Londres, The University of Chicago Press, 1969.

Kuper Adam, *Culture the Anthropologists' Account*, Cambridge (Ma) /Londres, Harvard University Press, 2000.

Lapierre Nicole, «La loi du désir comme principe communautaire», *Le Monde*, 12 septembre 1997.

Leach Edmund R., *Rethinking Anthropology*, Londres, Athlone Press (éd. fr., *Critique de l'anthropologie*, Paris, PUF, 1968) (1961).

——《Virgin birth», *Proceedings of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 1966, 39-49.

——Lévi-Strauss, Londres, Collins, 1969, 105.

——*Social Anthropology*, New York, Oxford, Oxford University Press, 1982.

Le Petit Robert, Dictionnaires le Robert, Paris, 1993.

Lévi-Strauss Claude, *Les Structures élémentaires de la parenté*, Paris, Mouton, 1967.

——*Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958.

——*Anthropologie structurale, II*, Paris, Plon, 1973.

——*Le Regard éloigné*, Paris, Plon, 1983.

——《Préface», in *Histoire de la famille*, sous la direction d'André Burguière, Christian Klapisch-Zuber, Martine Segalen, François Zonabend, Paris, Armand Colin, 1986.

——《Postface», in *L'Homme*, n°154-155, 2000.

——《Le retour de l'oncle maternel», in Lévi-Strauss, Paris, L'Herne. Publication originale : «I Legami di sangue», in *La Repubblica*, 24, décembre 1997, 2004.

Locke John, *Essai philosophique concernant l'entendement humain*, trad. Pierre Coste, Paris, Vrin, 1989.

Moore Henrietta L., «Whatever Happened to Women and Men? Gender and other Crises in Anthropology», in *Anthropological Theory Today*, edited by Henrietta L. Moore, Cambridge, Polity Press, 1999, 151-171.

Moreau Philippe, «La parenté des Romains», *Préface*, n°18, 1990, 84-87.

Morgan Lewis H., *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family*,

Anthropological Publications, Oosterhout N.B., The Netherlands, 1970 (photomechanic reprint after the edition of 1871) .

——*Ancient Society*, edited by Leslie A. White, Cambridge (Ma), The Belknap Press of Harvard University Press, 1964.

Needham Rodney, 《Descent Systems and Ideal Language》, *Philosophy of Science*, n°1, 1960.

——*Belief, Language and Experience*, Oxford, Blackwell, 1972.

——*La Parenté en question*, Paris, Le Seuil, 1977 (Rethinking Kinship and Marriage, Londres, Tavistock, 1971) .

Nietzsche Friedrich Wilhelm, *Le Gai Savoir*, Paris, GF Flammarion, 2000.

Parsons T., *The Structure of Social Action: A Study in Social Theory with Special Reference to a Group of Recent European Writers*. New York: Free Press, 1937.

——《Clyde Kluckhohn and the Integration of the Social Sciences》, in W.W. Taylor et al. (éds), *Culture and Life: Essays in Memory of Clyde Kluckhohn*. Carbondale (Il), Southern Illinois University Press, 1973a, 30–57.

——《Culture and Social System Revisited》, in L. Schneider et C. M. Bonjean (eds), *The Idea of Culture in the Social Sciences*, Cambridge, Cambridge University Press, 1973b.

Platon, *Cratyle*, C. Dalimier, Paris, Flammarion–GF, 1998.

——*Ménon*, M. Canto, Paris, Flammarion–GF, 1991.

——*Politique*, A. Petit, Paris, Hachette, 1996.

——*République*, P. Pachet, Paris, Gallimard, 1993.

Prigogine Ilya, *La Fin des certitudes*, Paris, Odile Jacob, 1996.

——*The End of Certainty*, New York, The Free Press, 1997.

Radcliffe–Brown Alfred R., 《Succession patrilinéaire et matrilinéaire》, in *Structure et fonction dans la société primitive*, Paris, Minuit, 1968, 93–112 (*Structure and Function in Primitive Society*, Londres, Cohen & West, 1950), (1935) .

——1941 《Étude des systèmes de parenté》, in *Structure et fonction dans la société primitive*, Paris, Minuit, 1968, 113–157.

Radcliffe–Brown, Alfred R. et Forde Daryll, eds., *African Systems of Kinship and Marriage*, Londres, Oxford University Press, 1950.

Revue du Mauss, *Une théorie sociologique générale est-elle pensable ? De la sci-*

ence sociale, n°24, 2004.

Rhum Michael, 《Descent》, in *The Dictionary of Anthropology*, ed. by Thomas Barfield, Oxford, Blackwell, 2001.

Rivers William Halse R. 《A genealogical method of collecting social and vital statistics》, *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 30, 1900, 74-82.

——《Compte rendu d'un livre de N. W. Thomas》, *Man*, t. 7, 1907, 90-92.

——《The genealogical method of anthropological inquiry》, *The Sociological Review*, vol. III, n°1, 1910, 1-12.

——《Mother-Right》, in James Hastings, ed., *Encyclopædia of Religion and Ethics*, Édimbourg, T. & T. Clark, vol. 8, 1915, 851-859.

——*Kinship and Social Organization* (1914), reedit with Commentaries by Raymond Firth and David M. Schneider, University of London, The Athlone Press, 1968.

Rivière Peter G., 《Nouvelle considération sur le mariage》, in *La Parenté en question*, éd. Rodney Needham, Paris, Le Seuil, 1977.

Saint Augustin, *De l'ordre, De deversis quaestione*, Paris, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, Desclée de Brouwer, Paris, 2000.

Scheffler Harold W., *Filiation and Affiliation*, Westview Press, 2001.

Scheffler Harold W. et Lounsbury Floyd G., *A Study in Structural Semantics The Siriono Kinship System*, Englewood Cliffs (NJ), Prentice-Hall, Inc., 1971.

Schneider David M., 《What is Kinship all about?》, in *Kinship Studies in the Morgan Centennial Year*, edit. Priscilla Reining, The Anthropological Society of Washington. *American kinship: A Cultural Account*, Englewood Cliffs, University of Chicago Press, 1980.

——*A Critique of the Study of Kinship*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 1984.

Schweitzer Peter P. (ed.), *Dividends of Kinship; Meanings and Uses of Social Relatedness*, Londres/New York, Routledge, 2001.

Schopenhauer Arthur, *Le Monde comme volonté et comme représentation*, trad. A. Burdeau, Paris, PUF, 1966.

Searle John R., *The Construction of Social Reality*, New York, The Free Press, 1995.

Stocking G., *Race, Culture and Evolution: Essays in the History of Anthropology*,

New York, The Free Press, 1968.

——《Culture》，in *The Dictionary of Anthropology*, édit. par Thomas Barfield, Oxford, Blackwell Publishers, 2001.

Stone Linda, *Kinship and Gender An Introduction*, Boulder and Oxford, West-view Press, 1997.

——*New Directions in Anthropological Kinship*, édit. Rowman et Littlefield Publishers, Inc. Lanham, New York/Oxford, Boulder, 2001.

苏轼：《题西林壁》，[1084]，载《宋诗选注》，钱钟书注释，北京，三联书店，2003。

Tylor E.B., *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, and Custom* (2 vol.), Londres, John Murray, 1871.

Van Gennep Arnold, *Mythes et légendes d'Australie*, Paris, E. Guilmoto, 1906.

Vernus P. et Yoyotte J., *Dictionnaire des Pharaons*, Paris, éditions Noésis, 1998.

Wake C. Staniland, *The Development of Marriage and Kinship*, George Redway, Londres, 1889.

民族名和地名索引

- Anula, 阿努拉人 46
Arabe, 阿拉伯人 84
Arunta, 阿伦塔人 46
Bibinga, 篁宾伽人 46
Crow, 克劳 63
Dieri (Urabunna), 迪艾黎人 (乌拉布那人) 46
Égypte (pharaon, Égypte romaine), 埃及 (法老, 罗马时期的埃及) 81
Français, 法国人 10 25 28 63 79 80 86
Granji, 鞏基人 46
Han, 汉人 25 26 28 44 60 79 106
Indien (caste indienne), 印度的 (印度种姓) 15 22 104
Kaitish, 凯梯施人 46
Mara, 玛拉人 46
Na, 纳人 1 12 21 25 28 53 60 62 79 81 86 87 88 91
92 103 132 133 134 135 139
Nayar, 纳雅人 15 22 104
Omaha, 奥马哈 25 32 63
Raman (Rome), 罗马人 (罗马) 36
Samo, 萨莫人 25 32
Tjingilli, 特兢季黎人 46
Trobriande, 特洛布里安人 53 116
Unmatjera, 汶玛特杰拉人 46
Warramunga, 瓦拉蒙嘎人 46
Worgaia, 沃尔盖阿人 46
Yap, 雅朴人 67 74

人名索引

- Aristote, 亚里士多德 27
Atkinson, 阿特金森 48
Augé, 噢若 32
Belmon, 白乐梦 27
Berkeley, 伯克利 6
Boltzmam, 波尔兹曼 130
Boudon, 布东 142
Bourdieu, 布迪厄 142
CaiHua, 蔡华 14 142
Carrither, 凯理瑟 101
Chatelet, 沙特莱 119
Darwin, 达尔文 48
Diana, 黛安娜 7
Droit, 德鲁瓦 18
Dumont, 迪蒙 143
Durkheim, 迪尔凯姆 3 19 24 35 39 46 50 52 53 56 63 64
72 76 85 107 117 135 136
Einstein, 爱因斯坦 7
Esmein, 艾斯曼 30
Geertz, 葛尔兹 13
Granet, 葛兰言 90
Grégoire II, 格雷戈里二世 30
Hawking, 霍金 126
Héritier, 艾丽铁 9 11

- Hippocrate, 希波克拉底 114
- Hopins, 郝番斯 83
- Kant, 康德 112
- Kohler, 科勒 3
- Kuhn, 库恩 110
- Kuper, 库珀 74
- Lamarck, 拉马克 27
- Lapierre, 腊皮埃尔 13
- Leach, 李奇 6 8
- Lévi-Strauss, 列维—斯特劳斯 4 5 6 10 11 12 13 14 15 16
17 18 19 24 25 35 51 52 68 72 77 82 85 89 117 118
136
- Lounsbury, 隆斯伯利 69
- Lowie, 洛韦 59
- Maine, 梅因 56
- Mauss, 莫斯 20 90
- McLennan, 麦克伦南 56 88 89 90
- Morgan, 摩尔根 24 35 50 52 56 131
- Needham, 尼德姆 6 7 8 9 18 19 20 21 67 71
- Nietzsche, 尼采 122
- Parsons, 帕森斯 99
- Platon, 柏拉图 114
- Prigogine, 普里高津 147
- Radcliff-Brown, 拉德克里夫—布朗 2 3 4 5 6 10 11 13 25
- Rivière, 李维艾尔 9
- Scheffler, 舍夫勒 69
- Schneider, 施奈德 9 10 24 35 50 51 67 78 85 93 116 117
131
- Seligman, 赛里格曼 54
- Spencer, 斯宾塞 45 56
- Swammerdam, 斯瓦麦丹 47
- Taylor, 泰勒 82

- Turner, 特纳 124
 Van Gennep, 冯·惹奈普 24 45 52
 Vernus, 韦尔纽斯 82
 Westermarck, 威斯特马克 43 56
 Winch, 温驰 124
 Yoyotte, 姚尧特 82